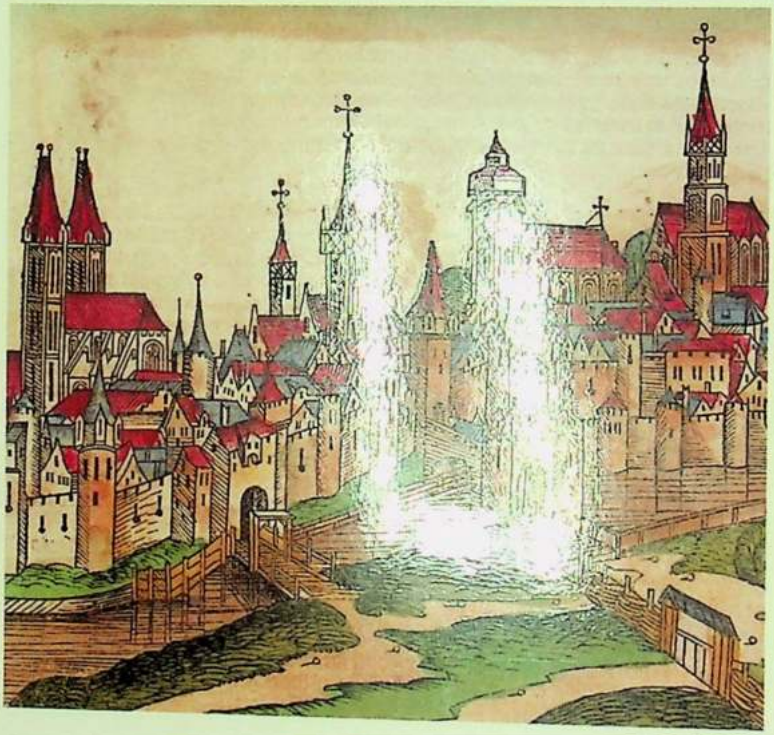
VI KONGRES MEDIEWISTÓW POLSKICH

BAŁKANY – BIZANCJUM – BLISKI WSCHÓD

Studia z dziejów i kultury wieków średnich

pod redakcją
Aleksandra Paronia



chronicon
WYDAWNICTWO

Bałkany – Bizancjum – Bliski Wschód

Studia z dziejów i kultury wieków średnich

VI KONGRES MEDIEWISTÓW POLSKICH

Tom II

Bałkany – Bizancjum – Bliski Wschód

Studia z dziejów i kultury wieków średnich

pod redakcją
Aleksandra Paronia

chronicon
WYDAWNICTWO

Wrocław 2022

Stały Komitet Mediewistów Polskich

Recenzent
Prof. dr hab. Dariusz Dąbrowski

Opracowanie redakcyjne
Joanna Rosik

Korekta
Zespół Wydawnictwa CHRONICON

Opracowanie typograficzne
Adam Kolenda

Na okładce
Fragment drzeworytu z widokiem Wrocławia z *Liber cronicarum cum figuris ymaginibus ab inicio mundi* Hartmanna Schedla (Norymberga 1493)

ISBN 978-83-964889-4-7

chronicon
WYDAWNICTWO

www.chronicon.pl
tel. +48 606 412 330

Druk
I-BIS Wrocław
i-bis@i-bis.com.pl
tel. + 48 71 342 25 17, +48 602 65 14 13

Spis treści

Wprowadzenie 7

TERESA WOLIŃSKA
Islam jako zepsute chrześcijaństwo w świetle *Legendy o mnichu Bahirze* (na przykładzie długiej redakcji arabskiej) 11

MACIEJ DAWCZYK
Moralna krytyka islamu w *Contra legem Sarracenorum* Riccoldo da Monte di Croce 31

TOMASZ PEŁECH
Kształtowanie wizerunku Baldwina I, króla Jerozolimy. Fulcher z Chartres i partie wierszowane w opisach zdobycia nadmorskich miast Lewantu 39

JAROSŁAW DUDEK
Zachodnie Bałkany (VII–XIV w.) – utracone i odzyskane dla Bizancjum 57

ZOFIA A. BRZOZOWSKA
Starobułgarskie tłumaczenie skrótu *Historii paulicjan* Piotra z Sycylii jako przykład wpływu literatury bizantyńskiej na świadomość historyczną Słowian Południowych i Wschodnich 71

KIRIŁ MARINOW
Dziki pęd wszczepiony w piękne drzewo oliwne Nowego Izraela. Bizantyńskie poglądy na miejsce Bułgarów w chrześcijańskiej ekumenie w świetle mowy *Na pokój z Bułgarami* 77

MIROSŁAW J. LESZKA
Obraz cara Samuela jako władcy w źródłach bizantyńskich (koniec X–XII w.) 91

SZYMON WIERZBIŃSKI
Amicum cum vides, obliviscere miserias (?) – aprowizacja armii bizantyńskiej w świetle *Tactica* Leona VI oraz *Sylloge Tacticorum* . . 99

ALEKSANDER PAROŃ
Przybysze ze stepu na bizantyńskich Bałkanach (XI–XII w.) 111

ZDZISŁAW PENTEK
Rzetelność czy bałamuctwo? Czyli o niektórych wiadomościach Aḥmāda al-Balāḏurīego (zm. 892) o Cesarstwie Bizantyńskim w VII w. 125

Bibliografia 131

Abstracts 165

Autorzy 171

Wprowadzenie

Problematyka wschodnia stała się już stałym elementem kolejnych Kongresów Mediewistów Polskich. Można chyba stwierdzić, że mamy do czynienia z powolnym, ale systematycznym wzrostem zainteresowania Wschodem wśród polskich badaczy średniowiecza, Wschodem rozumianym już nie tylko jako wschodnia, względnie południowo-wschodnia część Europy. Prócz inspiracji płynących z naszej teraźniejszości, której zjawiska coraz bardziej nakazują nam dostrzec i docenić pozornie tylko odległy i egzotyczny Orient, czynnikiem dodatkowo absorbującym wyobraźnię uczonych wydaje się także narastająca ostatnio, choć zawsze obecna wśród mediewistów, świadomość ogromnego znaczenia azjatyckiego Wschodu dla dziejów średniowiecznej Europy. Henri Pirenne przeszło 80 lat temu napisał: „bez Mahometa nie byłoby Karola Wielkiego"[1]. Myśl tę w sposób jeszcze bardziej przewrotny i prowokacyjny strawestował Henryk Samsonowicz, stwierdzając, że bez Mahometa nie byłoby Mieszka I, Ruryka, duńskiego Gorma i czeskiego Wacława[2]. Obie konstatacje skłaniają do polemiki, jednak uświadamiają także powagę przemian, jakie dokonały się na Bliskim Wschodzie w początkach średniowiecza oraz ich, także pozareligijny, wpływ na dzieje Europy. Przemiany te istotnie uczyniły z obszaru Azji Przedniej Wschód bliski, choć nie zawsze przyjazny, mieszkańcom środkowej i wschodniej części naszego kontynentu.

---

[1] „Il est donc rigoureusement vrai de dire que, sans Mahomet, Charlemagne est inconcevable" – H. Pirenne, *Mahomet et Charlemagne*, Bruxelles 1937, s. 166.

[2] H. Samsonowicz, *Der Einfluß des Ostseehandels auf die Entwicklung der Regionen Osteuropas im frühen und hohen Mittelalter*, [w:] *Zwischen Lübeck und Novogrod. Witrschaft, Politik und Kultur im Ostseeraum vom frühen Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert. Norbert Angermann zum 60. Geburtstag*, red. O. Peltz, G. Pickhan, Lüneburg 1996, s. 59–65, tutaj 61.

Wschód ten przyciągał bowiem i fascynował swoim bogactwem, jednak jako radykalna alternatywa cywilizacyjna prowokował także do odróżniania się i budowania własnej tożsamości. Ambiwalentny motyw bliskości i radykalnej odmienności islamu i chrześcijaństwa wyraźnie występuje w dwu tekstach otwierających niniejszy tom. **Teresa Wolińska** w dosyć obszernym studium poświęconym muzułmańskim i chrześcijańskim wersjom legendy o mnichu Bahirze-Sergiuszu w interesujący sposób ukazuje polemikę wyznawców obu religii. Przywołane przez Autorkę wersje legendy zdają się tworzyć wspólną płaszczyznę sporu, w którym te same postaci, mnich i jego uczeń – młodzieniec imieniem Mohammed, jawią się jako krzewiciele nowej religii objawionej, para heretyków – twórców popsutego chrześcijaństwa, czy wreszcie prawowierny chrześcijański misjonarz i jego niezbyt pojętny, w dodatku targany zmysłowymi skłonnościami wychowanek. Legendy o Bahirze-Sergiuszu doskonale oddają zatem nie tylko polemikę między islamem i chrześcijaństwem, lecz także jej skutek – budowanie odrębnych tożsamości wyznawców obu religii.

Tekst **Macieja Dawczyka** również dotyczy międzyreligijnej polemiki. Autor przedstawił poglądy Riccoldo da Monte di Croce, który w antyislamskim traktacie filozoficznym starał się wykazać fałsz muzułmańskiej doktryny. Włoski dominikanin wskazywał, że nauk Mahometa nie tylko nie można pogodzić z dogmatami religii chrześcijańskiej, lecz także z poglądami filozofów antycznych, a zwłaszcza Arystotelesa, cenionego także przez Arabów. Kwestii muzułmańsko-chrześcijańskiego antagonizmu pośrednio dotyczy także tekst **Tomasza Pełecha**, w którym przedmiotem analizy stały się wierszowane partie drugiej księgi *Historia Hierosolymitana* Fulchera z Chartres. Dotyczyły one dokonań Baldwina I (1100–1118), króla Jerozolimy, któremu powstałe w wyniku pierwszej krucjaty państwo zawdzięczało przetrwanie i ugruntowanie swej pozycji na Bliskim Wschodzie. Fulcher, kapelan Baldwina I, starał się poprzez odwołania do Biblii oraz twórczości Józefa Flawiusza wykreować pamięć o swym władcy jako „drugim Jozue". Dzięki dociekaniom Autora artykułu uzyskaliśmy zatem interesujący przykład wykorzystania wątków z historii starotestamentowej dla nadania głębszego sensu wydarzeniom związanym z rywalizacją łacinników i muzułmanów w *Outremer*.

Osobny blok tematyczny niniejszego tomu tworzą studia poświęcone Bizancjum, czyli z perspektywy łacinników, Wschodowi bliższemu. Europejskość greckojęzycznych Rzymian budzi czasem wątpliwości[3],

[3] Por. rozważania i głosy w dyskusji zawarte w tomie *Słowiańszczyzna w tworzeniu Europy (X–XIII/XIV w.). Pytania o strategię badań: europeizacja a przełom cywilizacyjny*, red. S. Rosik, Wrocław 2008, stanowiącym pokłosie jednej z sekcji II Kongresu Mediewistów Polskich (Lublin, 19–21 września 2005).

wszelako trudno zaprzeczyć, że stare cesarstwo, choć położone między europejskim Zachodem a azjatyckim Wschodem, do końca swego istnienia było obecne na Bałkanach i silnie oddziaływało na zamieszkujące ten obszar wspólnoty etniczne. Na fakty te zwraca uwagę **Jarosław Dudek**, choć badacz przedmiotem swej uwagi uczynił głównie obszary zachodnich Bałkanów, położone między Adriatykiem i Morzem Jońskim a rzeką Strymon. Oddziaływanie Bizancjum w sferze kultury i świadomości historycznej południowych i wschodnich Słowian ukazane zostało przez **Zofię A. Brzozowską** w jej studium poświęconym starobułgarskiemu tłumaczeniu skrótu *Historii paulicjan* autorstwa Piotra z Sycylii (IX w.). Zagadnienie miejsca Bułgarów w rodzinie narodów chrześcijańskich podjęte zostało przez **Kiriła Marinowa**. Badacz poddał wnikliwej analizie utwór anonimowego retora *Na pokój z Bułgarami*, w którym uwieczniony został układ z roku 927, kończący długą wojnę bizantyńsko-bułgarską. Badacz, dzięki analizie porównawczej zawartych w mowie nawiązań biblijnych, ukazał zawarty w niej przez bizantyńskiego retora przekaz ideologiczny, według którego Bułgarzy, mimo przyjęcia chrztu, zajmowali w ekumenie chrześcijańskiej miejsce niższe niż Rzymianie-Bizantyńczycy. Sposób postrzegania barbarzyńskich władców przez elity cesarstwa na przykładzie bułgarskiego cara Samuela zaprezentował w swym studium **Mirosław J. Leszka**.

Obecność imperium na Bałkanach znajdowała swój wyraz nie tylko w sferze kultury. Nierzadko dla utrzymania wpływów politycznych cesarstwo sięgało po przemoc. Problem funkcjonowania aprowizacji jego armii w świetle dwu, datowanych na X wiek, traktatów o wojskowości bizantyńskiej porusza **Szymon Wierzbiński**. Meandry polityki cesarstwa wobec wkraczających na teren jego bałkańskich prowincji ludów koczowniczych (Pieczyngów, Uzów i Kumanów) opisał **Aleksander Paroń**. Brak zrozumienia odmienności kulturowej nomadów, zwłaszcza ich przywiązania do wędrownego trybu życia, stał się źródłem poważnych kłopotów elit bizantyńskich, które ostatecznie rozwiązane zostały dzięki zastosowaniu brutalnej przemocy. Tom zamyka studium **Zdzisława Pentka** poświęcone wiarygodności danych arabskiego historyka Ahmada al-Baladuriego (zm. 892) na temat Bizancjum w VII stuleciu.

Zebrane i przedłożone uwadze Czytelnika materiały w zdecydowanej większości są pokłosiem dwu sekcji VI Kongresu Mediewistów Polskich (Wrocław, 20–22 września 2018), a mianowicie sekcji 5. *Islam i jego założyciel w kulturze europejskiego Wschodu i Zachodu w średniowieczu*, której organizatorkami były Zofia A. Brzozowska i Teresa Wolińska (UŁ), oraz sekcji 14. *W cieniu starego cesarstwa: bizantyńskie Bałkany od VII do XIV wieku*, zorganizowanej

przez Mirosława J. Leszkę i Kiriła Marinowa (UŁ) oraz Aleksandra Paronia (IAE PAN)[4]. Studium Tomasza Pełecha jest rozszerzoną wersją wystąpienia wygłoszonego w ramach sekcji 7. *Hortus medievalis*, podczas której swoje badania prezentowali młodzi mediewiści.

Aleksander Paroń

[4] Znaczna część materiałów z obu sekcji w formie rozbudowanych artykułów opublikowana została w tomie *Widmo Mahometa, cień Samuela. Cesarstwo bizantyńskie w relacji z przedstawicielami innych religii i kultur (VII–XII wiek)*, red. Z.A. Brzozowska, M.J. Leszka, K. Marinow (= Byzantina Lodziensia 39), Łódź 2020. Niniejszy tom pod względem zawartości nie pokrywa się jednak z tomem łódzkim. W tym ostatnim brak tekstów Kiriła Marinowa i Tomasza Pełecha. Nieco innych, choć pokrewnych zagadnień, dotyczą teksty Teresy Wolińskiej i Szymona Wierzbińskiego, ponadto tekst Aleksandra Paronia, mimo że jego teza niemal całkowicie odpowiada ogłoszonej w tomie *Byzantina Lodziensia*, zawiera niewielkie, jednak znaczące uzupełnienia.

Islam jako zepsute chrześcijaństwo w świetle *Legendy o mnichu Bahirze* (na przykładzie długiej redakcji arabskiej)[1]

Teresa Wolińska

Wśród tekstów chrześcijańskich, powstałych w reakcji na ekspansję arabską i muzułmański podbój terytoriów zamieszkanych przez chrześcijan, ważne miejsce zajmują opowieści o syryjskim lub arabskim mnichu, który był nauczycielem Mahometa[2]. Chociaż mamy do czynienia z legendą, odnaleźć w niej można wiele elementów historycznych i sporów doktrynalnych, które wskazują na VII w.[3]

Opowieść była w średniowieczu jedną z najbardziej rozpowszechnionych legend. Istniało wiele jej wersji, a wspomniany duchowny pojawiał się w nich jako bezimienny mnich albo występował pod różnymi imionami – Bahira, Sargis, Nastur (Nastura). Na Zachodzie był znany jako mnich Sergiusz, bowiem często utożsamiano go ze świętym Sergiuszem. Próbę rozwiązania problemu imienia mnicha dał Alphonse Mingana. W jego opinii Sergiusz był postacią historyczną, do której chrześcijanie mieszkający w Syrii odnosili się tytułem *bḥīra*, nadawanym wszystkim mnichom. Oznaczał on osobę wybraną czy też zatwierdzoną (przez Boga), czcigodną, szacowną, sprawdzoną[4].

---

[1] Niniejszy artykuł powstał w ramach projektu badawczego finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki, decyzja nr DeC-2016/23/B/HS3/01891.

[2] B. Roggema, *A Christian reading of the Qur'an: the legend of Sergius-Bahīrā and its use of Qur'an and Sīra*, [w:] *Syrian Christians Under Islam.The First Thousand Years*, red. D. Thomas, Leiden–Boston–Köln 2001, s. 57; D. Bertaina, *Christian Muslim Dialogues: The Religious Uses of a Literary Form in the Early Islamic Middle East*, Piscataway NJ 2011, s. 124; A. Abel, *Bahīra*, [w:] *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, t. 1, red. H.A.R. Gibb *et al.*, Leiden 1986, s. 922–923.

[3] A.-M. Saadi, *The story of Monk Sargis Bahîrâ. Early Christian-Muslim Encounters*, „Karmo" 1, 1999, 3–4, s. 23.

[4] A. Abel, *Bahīra…*, s. 922; A.-M. Saadi, *The story of…*, s. 22.

Arabscy muzułmanie wzięli ten tytuł za właściwe imię[5]. Zbitka Sergiusz--Bahira znaczyłaby zatem Czcigodny Sergiusz[6].

W tradycji muzułmańskiej funkcjonowały opowieści o chrześcijańskich mnichach, którzy rozpoznali proroka w młodym Mahomecie[7], dostrzegając znak na jego plecach – „pieczęć proroka" (*khātam al-nubuwwa*)[8] oraz obserwując cudowne zjawiska związane z jego osobą (np. chmury ocieniające Mahometa przed słońcem)[9]. Legendy takie odnajdujemy w dziełach licznych autorów muzułmańskich, spośród których najlepiej znana jest opowieść biografa Mahometa, Ibn Ishaka, przekazana przez Ibn Hishama. Podstawą dla ich powstania były informacje o kontaktach Arabów z Mekki, wśród nich członków rodziny Mahometa, z chrześcijanami i Żydami w trakcie podróży handlowych, w których ten ostatni uczestniczył[10]. W opinii Briana C. Bradforda źródłem legendy mogła być

[5] A. Mingana, *The Transmission of the Koran*, „The Moslem World" 7, 1917, 4, s. 407, przyp. 59; F. Nau, *L'expansion nestorienne en Asie*, „Bibliothèque de Vulgarisation du Musée Guimet" 40, 1914, s. 213–214; dostępny on-line: https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015010793183&view=1up&seq=12 [dostęp: 12.09.2022].

[6] D. Bertaina, *Christian Muslim Dialogues...*, s. 125.

[7] Muhammad Ibn Isḥāq, *The Life of Muhammad: A Translation of Ishaq's Sirat Rasul Allah*, tłum., Alfred Guillaume, London–New York 1955, s. 79–81 [dalej: Ibn Ishak]; D. Bertaina, *Christian Muslim Dialogues...*, s. 124–130; Ibn Sa'd, *Kitab al-Tabaqat al-Kabir*, tłum. H. Soebratie, t. 1, cz. 1, 40.9–11; dostępny on-line: ia801600.us.archive.org/20/items/TabaqatIbnSaadVol12English/IbnSaad.pdf [dalej: Ibn Sa'd] [dostęp: 12.09.2022]; Ibn Kathīr, *The Life of the Prophet Muḥammad, A Translation of al-Sīra al-Nabawiyya*, t. 1, tłum. T. Le Gassick, Reading 1998, s. 174–177; Al--Baladhurī, *Ansāb al-ashrāf*, t. 1, Cairo, 1959, s. 96–97. Przekład cytowanego fragmentu na język angielski: B. Roggema, *The Legend of Sergius-Baḥīrā in the Light of Christian Apologetics Vis-À-Vis Islam*, [w:] *eadem*, *The Legend of Sergius Baḥīrā: Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*, Leiden–Boston 2009, s. 38; Al-Tabari, *The History*, t. 6, *Muhammad at Mecca*, tłum. W. Montgomery Watt, M.V. McDonald, New York 1988, s. 44–45 [dalej: Tabari, *Historia*]; M. Lings, *Muḥammad: His Life Based on the Earliest Sources*, New York 1983, s. 29–30.

[8] Tabari, *Historia*, t. 6, s. 45–46; Ibn Hishām, *The Life of Muḥammad; a translation of Isḥāq's Sīra al--Rasūl Allah with introduction and notes by Alfred Guillaume*, Karachi 1967, s. 79–81; D.M. Slade, *Arabia Haeresium Ferax (Arabia Bearer of Heresies): Schismatic Christianity's Potential Influence on Muhammad and the Qur'an*, „American Theological Inquiry" 7, 2014, 1, s. 51; D. Bertaina, *Christian Muslim Dialogues...*, s. 122; Ch. Robin, *Les signes de la prophétie en Arabie à l'époque de Muḥammad (fin du VIe et début du VIIe siècle de l'ère chrétienne)*, [w:] *La Raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditeranée ancienne*, red. S. Georgudi, R. Koch Piettre, F. Schmidt, Leiden–Boston 2012, s. 464.

[9] Tabari, *Historia*, t. 6, s. 46; A.-M. Saadi, *The story of Monk...*, s. 26–27.

[10] Zob. Tabari, *Historia*, t. 6, s. 44–45; Ibn Ishak, s. 79–83 (spotkanie z Bahirą, ślub z Chadżidżą); R. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton NJ 1997, s. 403, przypis 57; G.S. Reynolds, *The Qur'an and Its Biblical Subtext*, London–New York 2010, s. 5; D.M. Slade, *Arabia Haeresium Ferax...*, s. 45–46. Ostatni badacz nie wyklucza pewnego wpływu różnych odłamów chrześcijaństwa na nauczanie Mahometa (s. 52) i wskazuje na obecność w jego kręgu innych wyznawców chrześcijaństwa (np. kuzyna Chadżidży – Waraqa ibn Nawfala, Jabra, chrześcijanina z Egiptu, Marii Koptyjki) oraz na kontakty z grupami wyznawców tej religii z Etiopii (s. 45–46).

też postać św. Sergiusza z Rusafy w Syrii[11]. Męczennik ten, znany jako Sarjīs w tradycji arabskiej i Sarkīs w armeńskiej, cieszył się szczególnym poważaniem wśród Arabów, w szczególności sprzymierzonych z Bizantyńczykami Ghassanidów, którzy pielgrzymowali do jego grobu. Za Justyniana I (527–565) Rusafa otrzymała jego imię – Sergiopolis[12]. Fakt, że do opisywanego w legendzie spotkania Mahometa z Bahirą miało dojść w Syrii, może uprawdopodobniać przypuszczenie Bradforda.

Nietrudno zrozumieć powody narodzin arabskiej opowieści o mnichu, który z pozycji przedstawiciela starszej *religii Księgi* potwierdzać miał prorockie aspiracje Mahometa[13]. Warto jednak zastanowić się, co sprawiło, że wkrótce po opanowaniu przez muzułmanów obszarów Syrii, Palestyny i Egiptu zaczęły powstawać jej chrześcijańskie wersje. Nasuwają się też pytania o wzajemne zależności chrześcijańskich i muzułmańskich wersji legendy. Są one tym bardziej istotne, że opowieści chrześcijańskie zaczynają się w miejscu, w którym kończy się legenda muzułmańska. Całkowitemu przeorientowaniu uległ także ich wydźwięk. Według nich Bahira był heretykiem, mnichem wygnanym przez swego biskupa, w związku z niewłaściwym kultem krzyża[14]. W zależności od wersji legendy reprezentował różne odłamy chrześcijaństwa – bywał wyznania nestoriańskiego, monofizyckiego (jakobickiego) albo ariańskiego.

O popularności chrześcijańskiej legendy o Bahirze świadczy zarówno wielość redakcji, jak i liczba zachowanych rękopisów[15]. Posiadamy obec-

---

[11] B.C. Bradford, *The Qur'anic Jesus: A Study of Parallels with Non Biblical Texts*, s. 79, przyp. 116 [PhD Thesis on-line htts://scholarworks.wmich.edu/dissertations/190]. O Sergiuszu i jego relacjach z Arabami zob. E. K. Fowden, *The Barbarian Plain: Saint Sergius between Rome and Iran*, Berkeley 1999; I. Shahīd, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, t. 1, cz. 2 (Ecclesiastical History), Washington 1995, s. 949–953, 955; I. Shahīd, *Byzantium in South Arabia*, DOP 33, 1979, s. 85–87.

[12] I. Shahīd, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, t. 2, cz. 1 (Toponymy, Monuments, Historical Geography, and Frontier Studies) Washington 2002, s. 115–133.

[13] S.D. Bailey, *The Textual Traditions of Baḥīrā: Deciphering the Source in the Sīra Literature and the Polemics of the Baḥīrā Prophecy*, Athens GA 2011; S.H. Griffith, *The Prophet Muhammad, his Scripture and his Message according to Christian Apologies in Arabic and Syriac from the First Abbasid Century*, [w:] *La vie du prophète Mahomet*, Colloque de Strasbourg, octobre 1980, red. T. Fahd, Paris 1983, s. 134–135; S. Gero, *The Legend of the Monk Baḥīrā*, [w:] *La Syrie de Byzance à l'Islam*, Damascus 1992, s. 47–48; J. Lassner, *Joseph Sambari on Muhammad and the Origins of Islam: A Learned Rabbi Confronts Muslim Apologetics and a Christian Polemical Tradition*, [w:] *The Middle East Remembered: Forged Identities, Competing Narratives, Contested Spaces*, red. *idem*, A. Arbor, Michigan 2000, s. 358–364; S. Lupaşcu, *Le sceau de la prophétie: connexions entre le christianisme et l'islam sous la dynastie des Abbasides*, „Archaeus: Études d'Histoire des Religions" 15, 2011, 3, s. 334–336.

[14] D. Bertaina, *Christian Muslim Dialogues...*, s. 127; B. Roggema, *The Legend of Sergius-Baḥīrā in the Light...*, s. 95–103. S. Gero (*The Legend...*, s. 56) zauważył, że stosunek Bahiry do krzyża przypominał stosunek doń bizantyńskich ikonoklastów.

[15] Łącznie istnieje lub wiadomo, że istniało trzydzieści jeden chrześcijańskich rękopisów. Na ich temat zob. B. Roggema, *Texts And Translations*, [w:] *eadem*, *The Legend of Sergius Baḥīrā:*

nie dwie redakcje syryjskie – zachodniosyryjską i wschodniosyryjską oraz dwie arabskie, krótką i długą[16]. Powstawały one w różnych środowiskach i funkcjonowały wśród chrześcijan różnych obrządków – jakobitów, melkitów, nestorian[17]. Trzy z nich (dwie syryjskie i długa arabska) zostały opublikowane w latach 1898–1903 przez Richarda Gottheila[18]. Nową edycję wszystkich redakcji zawdzięczamy Barbarze Roggemie[19].

Oprócz właściwych, legendarnych opowieści o Bahirze pojawia się on (często bez imienia) w ogromnej liczbie innych źródeł. Można wśród nich wymienić datowaną na początek VIII w. *Dysputę mnicha z Bet Hale z arabskim możnym*[20],

---

Eastern Christian..., s. 238–246. R. Gotteil wykorzystał 7 manuskryptów, znajdujących się w bibliotekach europejskich (R.J.H. Gottheil, *A Christian Baḥīrā Legend. Introduction*, „Zeitschrift für Assyriologie" 13, 1898, s. 189–210). Na temat manuskryptów oksfordzkich i paryskich zob. L. Boisset, *Compléments*..., s. 124–128.

16 B. Roggema, *A Christian Reading*..., s. 58; R.J.H. Gottheil, *A Syriac Baḥîrâ Legend*, „Journal of the American Oriental Society" 13, 1889, s. CLXXVII–CLXXXI; S.H. Griffith, *Muhammad and the Monk Bahîrâ: Reflections on a Syriac and Arabic Text from Early Abbasid Times*, „Oriens Christianus" 79, 1995, s. 146.

17 D. Bertaina, *Christian Muslim Dialogues*..., s. 125; S. Lupaşcu, *Le sceau de la prophétie*..., s. 343.

18 R. Gottheil, *A Christian Bahira legend. Introduction, English translation of the Syriac and Arabic texts with also the Syriac and Arabic texts by Richard Gottheil*, „Zeitschrift für Assyriologie" 13, 1898, s. 189–210; 14, 1899–1900, s. 203–268; 15, 1901, s. 56–102; 17, 1903, s. 125–166. Barbara Roggema nazywa je jednak rozczarowująco wadliwym wydaniem *„a disappointingly defective edition"* (*Introduction*, [w:] *eadem, The Legend of Sergius Baḥīrā: Eastern Christian*..., s. 3). Część badaczy sądziła zatem, że istnieją tylko te trzy redakcje (C.J. Block, *Competing Christian Narratives on the Qur'an*, s. 9, http://www.almuslih.org/Library/Block,%20C%20-%20Competing%20Christian%20Narratives.pdf) [dostęp: 12.09.2020]. Pierwsze sprawozdanie dotyczące krótkiej wersji arabskiej pojawiło się w 1991 r. dzięki Louisowi Boisset (*Compléments à l'édition de la version arabe de la légende de Baḥīrā*, „Parole de l'Orient" 16, 1990–1991, s. 123–132).

19 *The East-Syrian Recension*, red. B. Roggema, [w:] *eadem, The Legend of Sergius Baḥīrā: Eastern Christian*..., s. 253–309 [dalej: WS]; *The West-Syrian Recension*, red. B. Roggema, [w:] *ibidem*, s. 311–379 [dalej: ZS]; *The Short Arabic Recension*, red. B. Roggema, [w:] *ibidem*, s. 375–431 [dalej: KA]; *The Long Arabic Recension*, red. B. Roggema, [w:] *ibidem*, s. 433–527 [dalej: DA]. W niniejszym artykule korzystam z tego wydania.

20 *The Disputation that Took Place between a Certain Muslim and a Certain Monk in the Monastery of Bēt Ḥālē*, red. D.G.K. Taylor, [w:] *Christsein in der islamischen Welt: Festschrift für Martin Tamcke zum 60. Geburtstag*, red. S.H. Griffith, S. Grebenstein, Wiesbaden 2015, s. 187–242. Na jego temat zob. B.H. Roggema, *The Disputation between a Monk of Bēth Halē and Arab Noble*, [w:] *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, t. 1 (600–900), red. D.R. Thomas, B.H. Roggema, Leiden–Boston 2009, s. 268–273; *eadem, Pour une lecture des dialogues islamo-chrétiens en syriaque à la lumière des controverses internes à l'islam*, [w:] *Les controverses religieuses en syriaque*, red. Fl. Ruani, Paris 2016 (= Études syriaques 13), s. 269–275; G.J. Reinink, *Political Power and Right Religion in the East Syrian Disputation between a Monk of Bet Hale and an Arab Notable*, [w:] *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, red. E. Grypeou, M.N. Swanson, D. Thomas, Leiden–Boston–Köln 2006, s. 157–169; S.H. Griffith, *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam*, Princeton 2007, s. 36–38. Muzułmański interlokutor mnicha wywodził się z otoczenia Maslamy ibn 'Abd al-Malika.

teksty Jana z Damaszku[21], Teofanesa Wyznawcy[22], Jerzego Mnicha[23], al-Kindiego[24] – by wspomnieć tylko najwcześniejsze.

Dla ustalenia wzajemnych zależności między chrześcijańskimi i muzułmańskimi wersjami opowieściami o mnichu i proroku istotne jest określenie czasu ich powstania, co nie jest łatwe. Pisany tekst historii Bahiry zarówno w źródłach chrześcijańskich, jak i w tekstach autorów muzułmańskich pojawił się dopiero w IX w., ale tradycja ustna poprzedzała pisaną[25]. W szczególności muzułmańska wersja legendy długo funkcjonowała jedynie w przekazie ustnym. Z kolei datowanie redakcji chrześcijańskich utrudnia fakt, iż każda z nich składa się z kilku części, spisanych w różnym czasie[26]. Na to, że opowieść musiała zacząć powstawać już po okresie wielkich podbojów arabskich, wskazuje między innymi fakt, iż Bahira otrzymał od Boga polecenie (które skrupulatnie wykonał) poinformowania władców Bizancjum i Persji, że ich państwa zostaną zniszczone[27]. Jak się wydaje, do IX w. obie tradycje rozwijały się niezależnie od siebie[28]. Później chrześcijańska legenda została rozbudowana jako odpowiedź na muzułmańską opowieść o rozpoznaniu w Mahomecie proroka[29]. Badaczka legendy, Barbara

---

21 John of Damascus, *The Chapter 100/101 of 'The Haeresibus'*, wyd. i tłum. D.J. Sahas, [w:] *idem, John of Damascus on Islam: the "heresy of Ishmaelites*, Leiden 1972, s. 132 [dalej: Jan z Damaszku, *De haer.*].

22 Theophanes, *Chronographia*, wyd. C. de Boor, t. 1, Leipzig 1883, AM 6122 (s. 334) [dalej: Teofanes] (mnich miał być przyjacielem Chadidży); L.I. Conrad, *Theophanes and the Arabic Historical Tradition : Some Indications of Intercultural Transmission*, „Byzantinische Forschungen" 15, 1990, s. 1 n.

23 Georgius Monachus, *Chronicon*, wyd. C. de Boor, t. 2, Leipzig 1904, s. 699 (wers 2).

24 Al Kindi, *Apologia del cristianesimo*, tłum. L. Bottini, Milano 1997, lib. VI.64 i X.285, s. 158 i 213 (= tłum. N.A. Newman, *The Early Christian-Muslim Dialogue: A Collection of Documents from the First Three Islamic Centuries, 632-900 A.D.: Translations with Commentary*, Hatfield 1993, s. 453–454, 486); D. Bertaina, *Christian Muslim Dialogues...*, s. 127. Zob. G. Troupeau, *Al-Kindī, 'Abd al-Masīh*, [w:] *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, t. 5, Leiden 1986, s. 120–121 [dalej: EI].

25 K. Szilágyi, *A prophet like Jesus? Christians and Muslims debating Muhammad 's death*, „Jerusalem Studies in Arabic and Islam" 36, 2009, s. 132; A.-M. Saadi, *The story of Monk...*, s. 33; S.H. Griffith, *Muhammad and the Monk...*, s. 146–174. B. Roggema (*A Christian Reading...*, s. 57) korzeni legendy doszukuje się w VIII w.

26 Na temat datacji zob. A. Abel, *L'Apocalypse de Bahīra et la notion islamique de Mahdi*, „Annuaire de l'Institut de Philologies et d'Histoire Orientales" 3, 1953, s. 1–12; A. Abel, *Bahīra*, s. 950–951. A. Abel datuje powstanie legendy Bahiry na VIII w., zaś jego apokalipsy na okres późniejszy (*L'Apocalypse...*, s. 1). C.J. Block (*Competing Christian Narratives...*, s. 9) opowiada się za początkiem IX w. Inaczej sądzi S. Gero (*The Legend...*, s. 55), według którego najstarszą częścią legendy Bahiry jest „the apocalypse proper in the context of the autobiographical narrative". R. Hoyland (*Seeing Islam...*, 1997, s. 276) datuje tekst legendy na końcowy okres panowania Ma'mūna (zm. 218/833).

27 DA 4–4.6 (s. 442–444).

28 A.-M. Saadi, *The story of Monk...*, s. 32–34.

29 D. Bertaina, *Christian Muslim Dialogues...*, s. 126.

Roggema nie ma wątpliwości, że stanowi ona przepisanie islamskich historii[30] i jest zależna od tradycji islamskiej[31].

Struktura wszystkich wersji legendy jest, z grubsza biorąc, zbliżona. Dotyczy to w szczególności obu redakcji syryjskich i krótkiej arabskiej, które Barbara Roggema nazywa synoptycznymi[32]. Chociaż jednak we wszystkich możemy znaleźć wiele elementów wspólnych, różnią się one od siebie wieloma szczegółami[33]. Przede wszystkim ich główny bohater nazywany jest różnymi imionami – Rabban Sargis (Sergiusz) w redakcji zachodniosyryjskiej[34], Sargis (Sergiusz) Bahira we wschodniosyryjskiej i krótkiej arabskiej[35], wreszcie Bahira w długiej arabskiej[36]. Autorzy obu redakcji syryjskich określają go jako Nienawidzącego Krzyża[37]. W poszczególnych redakcjach różne są imiona narratorów – mnichów, którzy spotkali Bahirę i wysłuchali jego opowieści[38]. Ponadto pojawiają się w nich inne postaci, np. Żyd Ka'b[39], który według redakcji syryjskich był odpowiedzialny za wypaczenie nauk Bahiry.

---

30 B. Roggema, *The Legend of Sergius-Baḥīrā in the Light...*, s. 54.

31 *Ibidem*, s. 54–58; D. Bertaina, *Christian Muslim Dialogues...*, s. 124–125; S. Griffith, *Syriac writers on Muslims and the Religious Challenge of Islam*, Kerala 1995, s. 41–42. Zob. też C.J. Block, *Competing Christian Narratives...*, s. 10. Ten ostatni stwierdza wręcz, że „The story of Baḥīrā from Ibn Ishāq is retold thus in The Legend of Baḥīrā" (*ibidem*). Zdaniem B. Roggemy chrześcijańska legenda opiera się na ważnym epizodzie z wczesnego życia Mahometa, opisanym w źródłach muzułmańskich – wspomnianym powyżej jego spotkaniu z chrześcijańskim mnichem (B. Roggema, *The Legend of Sergius-Baḥīrā in the Light...*, s. 34).

32 Krótka redakcja arabska różni się od syryjskich głównie w końcowej partii. Ponadto jej autor każe Mahometowi pojawić się przed Bahirą w towarzystwie innego chłopca, by mnich mógł wskazać proroka. Na temat różnic między poszczególnymi redakcjami (zob. S. Gero, *The Legend...*, s. 52–54).

33 M. in. spotkanie Bahiry z narratorem, wizyta Bahiry na Synaju, nauki udzielane Mahometowi przez mnicha, apokalipsa Bahiry. Na temat tych różnic zob. J. Lassner, *Joseph Sambari on Muhammad...*, s. 364–376; S. Gero, *The Legend of the Monk Bahira...*, s. 47–58; B. Roggema, *The Recensions and the Manuscript Tradition*, [w:] *The Legend of Sergius Baḥīrā: Eastern Christian...*, s. 211–237; S.H. Griffith, *Muhammad and the Monk Bahîrâ...*, s. 149–150.

34 ZS 0 (s. 312). Redakcja zachodniosyryjska: w języku Saracenów Bahira (Baḥīrā), podczas gdy Syryjczycy nazywają go *Nienawidzący Krzyża*.

35 WS 0, 2.2 (s. 254, 258); KA 1–2.3 (s. 376).

36 DA 2.2. L. Boisset, *Compléments à l'édition de la version arabe de la légende de Baḥīrā*, „Parole de l'Orient" 16, 1990–1991, s. 123.

37 WS 0 (s. 254); ZS 0 (s. 312).

38 W redakcji zachodnio-syryjskiej to mnich Isho'yahb (Yeshu' Yhab), we wschodnio-syryjskiej Mar Yahb Alaha Wędrowiec, w długiej arabskiej mnich Mrhb [Marhab, Murhib, Murhab].

39 Lub Kaleb, Kālef, Ka'f, Kāteb w zależności od kopisty. Zob. S.H. Griffith, *The Prophet Muhammad, his Scripture and his Message according to Christian Apologies in Arabic and Syriac from the First Abbasid Century*, [w:] *La vie du prophète Mahomet. Colloque de Strasbourg, octobre 1980*, red. T. Fahd, Paris 1983, s. 137. Identyfikowany ze znanym ze źródeł muzułmańskich Żydem imieniem Ka'b al-Aḥbār, nawróconym na islam. O tej postaci zob. M. Perlmann, *Another Ka'b al-Aḥbār Story*, „Jewish Quarterly Review" 45, 1954, s. 48–58; *idem*, *A legendary story of*

Najbardziej rozbudowaną opowieść odnajdujemy w długiej redakcji arabskiej. Głównym narratorem jest w niej sam Bahira[40], który jako starzec odbywa swego rodzaju spowiedź przed odwiedzającym go Murhabem (Mrhb)[41], mnichem-narratorem. Fakt, że czyni to w obliczu przewidywanej rychłej śmierci, czyni historię bardziej wiarygodną[42]. Mnich, który wysłuchał spowiedzi Bahiry, pozostawał z nim przez długi czas w klasztorze i spisał opowieść w jego obecności[43]. Nie poznajemy nazwy klasztoru, wiemy jedynie, że znajdował się niedaleko ziem Saracenów[44].

Inną cechą wyróżniającą długą redakcję arabską są liczne odwołania do Koranu. Narrator korzysta z każdej okazji, by cytować świętą księgę islamu lub czynić do niej aluzje[45]. Barbara Roggema doliczyła się ok. 40 wersów koranicznych, cytowanych w analizowanym tekście[46]. Bezpośrednie cytaty i bardziej luźne odniesienia pochodzą z prawie dwóch tuzinów sur, czego dowiódł Brian C. Bradford[47]. Autor opowieści wkłada w usta Bahiry fragmenty świętej księgi muzułmanów, by następnie podawać ich chrześcijańską interpretację. Są to przede wszystkim te wersety, które w pozytywny sposób odnoszą się do chrześcijaństwa, np.: „Jeśli wątpisz w to, co zesłaliśmy tobie, zapytaj tych, którym dano tę księgę wcześniej"[48], co jednoznacznie przywodzi na myśl werset 94 sury 10[49]. Równocześnie nauczyciel Mahometa wyjaśniał, że ma na myśli Ewangelię, która jest prawdziwsza od jakiejkolwiek innej księgi[50]. W nauczaniu Bahiry pobrzmiewa też werset 82 sury 5, w którym chrześcijanie zostali określeni jako najbardziej przyjaźni wobec islamu[51].

Ka'b al al-Ahbar's Conversion of Islam, [w:] *The Joshua Starr Memorial Volume: Studies in History and Philology*, „Jewish Social Studies" 5, 1953, s. 85–99; S. Stroumsa, *On Jewish Intellectuals who converted to Islam in the Early Middle Ages*, [w:] *The Jews of Medieval Islam. Proceedings of an International Conference held by the Institute of Jewish Studies, University College*, red. D. Frank, London, 1992, s. 182.

40 W innych redakcjach Bahira umiera w środku opowieści (B. Roggema, *A Christian Reading...*, s. 58, przypis 4).

41 Możliwe lekcje imienia mnicha: Murhib, Murhab Marhab.

42 Bahira twierdził, że od 40 lat nie spotkał żadnego chrześcijanina (DA 2.5, s. 434).

43 DA 18, 18.71 (s. 506, 526).

44 S. Griffith, *Syriac writers...*, s. 43.

45 S.H. Griffith, *Muhammad and the Monk Bahîrâ...*, s. 166.

46 B. Roggema, *A Christian Reading...*, s. 58.

47 B.C. Bradford, *The Qur'anic Jesus...*, s. 82–83.

48 DA 16.19 (s. 468); B. Roggema, *A Christian Reading...*, s. 59.

49 „Jeśli masz wątpliwości do tego, cośmy ci objawili, to zapytaj tych, którzy czytają Księgę zesłaną przed tobą" (Koran, sura 10, 94; tłum. M.Ç. Czachorowski).

50 B. Roggema, *A Christian Reading...*, s. 59.

51 „[...] I z pewnością się przekonasz, że najbliżsi, przez swą przyjaźń, są ci, którzy mówią *My jesteśmy chrześcijanami*" (tłum. M.Ç. Czachorowski). „Tak jest, albowiem są wśród nich księża i mnisi i oni nie wbijają się w pychę" (tłum. J. Bielawski). Hadrat Mirza Tahir Ahmad proponuje tłumaczenie określenia *quissīs* jako *uczeni*, zamiast *kapłani* czy *księża* (tu: sura 5.83).

We wszystkich redakcjach przyczyną, dla której Bahira podjął się roli nauczyciela Arabów, była wizja, którą ujrzał w trakcie swego pobytu na Synaju[52]. Zapowiadała ona przyszłe sukcesy synów Izmaela. Symbolem ich panowania był biały lew, który przybył z pustyni syryjskiej i pożarł zarówno Wschód, jak i Zachód[53]. Po nim w wizji pojawiały się kolejne bestie, symbolizujące władzę potomków Haszima, Fatimy i innych, aż po ostatniego króla spośród synów Izmaela[54]. Ich rządy, chociaż długie, musiały się jednak skończyć – pokonać ich miał król Rzymian[55]. Swoją wizję uzupełnił Bahira lekturą Tory, proroków starotestamentowych, u których wyczytał o przyszłym panowaniu synów Kedar i Izmaela[56], oraz *Apokalipsy* Pseudo-Metodego, również zapowiadającej ich sukcesy[57].

Wizja w połączeniu z lekturami uzmysłowiła Bahirze, iż wśród Arabów narodzi się wielki człowiek, który będzie rządził potężnym królestwem[58], stanie się protoplastą wielu władców i będzie sławiony aż po krańce ziemi[59]. Ten człowiek, noszący imię Mahomet, zostanie głową synów Izmaela, ich królem[60]. Skupi w swych rękach potęgę i władzę, jego imię stanie się sławne, a jego ludzie będą za nim podążać[61]. Dzięki temu Mahomet nawróci swoją rodzinę i swój lud, który odstąpi od oddawania czci bożkom i zacznie czcić „Boga wzniosłego, jedynego"[62].

Chociaż w długiej redakcji arabskiej znajdują się wizje apokaliptyczne[63], ich rola jest mniejsza niż w redakcjach syryjskich – tu na pierwszy plan wysuwa się rozbudowany opis spotkań Bahiry z Mahometem[64]. Przyjrzyjmy się zatem, w jakich okolicznościach miało dojść do spotkania tych dwu protagonistów, dlaczego Bahira podjął się nauczania Mahometa i czego go nauczał.

Po powrocie z Synaju Bahira osiadł w rejonie al-Aytar lub al-Ansār[65] i zaczął głosić, iż w każdym kościele winien się znajdować tylko jeden

---

52 DA 3.7–3.40 (s. 436–442).

53 DA 3.12 (s. 436).

54 DA 3.13–3.18 (s. 436–438).

55 DA 3.19 (s. 438).

56 Iz 21, 16; Dan 11; DA 16.24 (s. 480).

57 DA 6.5 (s. 448); 16.24 (s. 480); 18.11 (s. 509).

58 DA 6.5 (s. 446). Końcowa część legendy, druga apokalipsa Bahiry (DA 17–17.110), także zawiera szereg przepowiedni, dotyczących przyszłych sukcesów Arabów, którzy będą liczni jak gwiazdy na niebie czy ziarna piasku na pustyni (DA 17.53, s. 502).

59 DA 11.5–6 (s. 448).

60 DA 12.2 (s. 448).

61 DA 13.1 (s. 448–450).

62 DA 14.4 (s. 452). Por. Koran sura 7.70.

63 Opowieść zaczyna się wizją, doświadczoną na Synaju i kończy tzw. drugą apokalipsą Bahiry. Ponadto w tekście legendy mamy bezpośrednie odwołanie do *Apokalipsy* Pseudo-Metodego (DA 6.5 (s. 448); S. Griffith, *Syriac writers...*, s. 44).

64 S. Griffith, *Syriac writers...*, s. 45–46; S.H. Griffith, *Muhammad and the Monk Bahîrâ...*, s. 151.

65 Trudno zidentyfikować te miejsca. W redakcjach syryjskich mamy Shinar.

krzyż[66], co doprowadziło do konfliktu z miejscowym biskupem i wygnania mnicha[67]. Schronienie znalazł na pustyni, w tajemniczym klasztorze, którego nazwy nie poznajemy, na ziemiach synów Izmaela. Ponieważ został przez nich przyjęty życzliwie, zaprzyjaźnił się z nimi[68]. Leczył ich i nauczał, gdy zaczęli przychodzić do zbudowanej przez niego studni[69]. Zaczął im opowiadać o ich przodkach – Hagar i Izmaelu – i o obietnicy danej im przez Boga[70]. Zapowiedział też pojawienie się wśród nich wielkiego człowieka[71].

Pewnego dnia wśród koczowników, którzy przychodzili do jego studni, wypatrzył bystrego, inteligentnego, mądrego, dobrze wychowanego chłopca. Co ciekawe, w długiej redakcji arabskiej, w odróżnieniu od innych, Mahomet w czasie pierwszego spotkania z Bahirą nie był już dzieckiem, ale dorastającym młodzieńcem[72]. Był świadom swej pozycji i zachowywał się jak przywódca[73]. Bahira zauważył, że młodzieniec umie się wypowiadać i – co szczególnie warte podkreślenia – cieszy się autorytetem wśród kupców i przewodników wielbłądów[74]. To właśnie te cechy sprawiły, że Bahira uznał, iż to właśnie on musi zostać przywódcą Izmaelitów[75]. Oczywiście w chrześcijańskich opowieściach o Bahirze nie ma znaków znanych z legendy muzułmańskiej, które miały wskazywać na Mahometa jako przyszłego proroka[76]. Zapewne to skłoniło Sidney'a H. Griffith'a do wniosku, że w redakcji arabskiej nie ma śladów muzułmańskiej opowieści o mnichu[77].

Przekonany, że sukces Mahometa i długotrwałe panowanie jego potomków są nieuniknione[78], Bahira uznał, że musi ograniczyć straty, uzyskując wpływ na przywódcę Arabów. Chociaż od razu powiedział Mahometowi, jaka przyszłość

---

66 DA 6 (s. 444); D. Bertaina, *Christian Muslim Dialogues...*, s. 127; B. Roggema, *The Legend of Sergius-Baḥīrā in the Light...*, s. 95–103; S. Gero, *The Legend...*, s. 56. Por. wyżej przyp. 14.

67 DA 6 (s. 444).

68 *Ibidem*; DA 6.8, 11–11.3 (s. 444). Jeszcze silniej tę przyjaźń zaakcentował redaktor krótkiej redakcji arabskiej, według której Arabowie wykopali tę studnię dla Bahiry i zbudowali mu celę – KA 6.8 (s. 388), 11 (s. 392).

69 Zaspokajali wzajemnie swoje potrzeby: DA 11–11.3 (s. 444).

70 DA 6 (s. 444); 6.8 (s. 444); 11–11.3 (s. 444); 6.5 (s. 446–448). Autor legendy pisał o obietnicy danej Abrahamowi, chociaż faktycznie została ona dana Hagar. W innym miejscu chwalił się, że wyjaśnił Mahometowi jego pochodzenie – DA 16.24 (s. 478).

71 DA6.5 (s. 446–448); 11.5–11.6 (s. 448).

72 DA 12 (s. 448); J. Lassner, *Joseph Sambari on Muhammad...*, s. 368.

73 DA 12 (s. 448).

74 *Ibidem*.

75 DA 12.2 (s. 448).

76 Nie pojawia się ani pieczęć proroka na jego plecach, ani chmury, które chronią go przed słońcem.

77 S.H. Griffith, *The Prophet Muhammad...*, s. 138.

78 DA 16.24 (s. 480); 17.53 (s. 502): Arabowie będą liczni jak ziarna piasku w morzu, jak gwiazdy na niebie.

go czeka, zapewne nie będąc pewnym reakcji jego towarzyszy, umówił się z nim na spotkanie na osobności[79]. Na początku sprawdził stan wiedzy młodzieńca – okazało się, że chociaż był on człowiekiem niepiśmiennym[80], nieobce mu były dzieje zmagań Arabów z Izraelitami za Gedeona, które znał z opowieści szejków. Pamiętał, że kiedyś Arabowie rządzili Syrią[81].

Określiwszy w ten sposób, na czym może budować, Bahira zaczął regularne spotkania z Mahometem. Autor długiej redakcji arabskiej stara się przekonać czytelnika, że celem mnicha było nawrócenie młodego Araba i jego ludu na chrześcijaństwo. Bahira deklarował to wprost, podkreślając, że starał się skłonić Mahometa do właściwej wiary i do niepodważalnej prawdy[82]. Opowiadał mu o Bogu, Trójcy Świętej, hipostazach itd.[83] Przekazał mu wiedzę o nadejściu prawdziwego Mesjasza[84] i nauczał o Chrystusie jako Synu Bożym[85]. Odpowiadał na jego pytania dotyczące religii[86]. Chwalił się, że wprowadził do Koranu wiele elementów chrześcijańskich, np. wersety dotyczące Marii i dziewiczego poczęcia Jezusa[87]. Co ciekawe, Bahira miał twierdzić, że nie wszystkie tajemnice objaśniał Mahometowi, bojąc się reakcji jego towarzyszy[88].

Szybko okazało się, że nie wszystko jest dla Mahometa do zaakceptowania. Jak łatwo sobie wyobrazić, na największe problemy Bahira natrafił, próbując objaśnić mu dogmat Trójcy Świętej. Gdy ostrzegał go przed Żydami i politeistami, Mahomet początkowo sądził, że tymi ostatnimi są chrześcijanie[89]. Jego nauczyciel musiał mu dopiero tłumaczyć, że ma na myśli Kurajszytów, którzy czczą bożków w Mekce[90]. Nakazał mu też walkę z wielobóstwem[91]. Późniejsze rozmowy pokazały jednak, że Mahometa nie udało się w tej sprawie przekonać. Zdaniem Bahiry jego niepowodzenie było spowodowane faktem, że w umyśle Araba głęboko zakorzeniła się herezja ariańska[92]. Z legendy

---

79 DA 13.1 (s. 450).

80 M.P. Penn, *Envisioning Islam. Syriac Christians and the Early Muslim World*, Philadelphia 2015, s. 111.

81 DA 13.1 (s. 450).

82 DA 16.20 (s. 470); 16.24 (s. 478).

83 DA 14.5 (s. 452).

84 DA 16.24 (s. 480). Zob. też DA 16.27 (s. 490); 16.28 (s. 490–492).

85 DA 16.20 (s. 468).

86 DA 14.5 (s. 452–454).

87 DA 16.17 (s. 469); 16.24 (s. 478–480); 16.27 (s. 490–492). Por. Koran 3.42–47.

88 DA 16.18 (s. 464).

89 *Ibidem*.

90 *Ibidem*.

91 *Ibidem*. Por. Koran sura 9.28.

92 Bahira miał za złe Mahometowi, że umknęły mu oczywiste świadectwa, ewidentne cuda i prawdziwe proroctwa – DA 16.24 (s. 480).

nie dowiadujemy się jednak o jakichkolwiek kontaktach Mahometa z innymi, poza Bahirą, chrześcijanami. Dotyczy to też arian.

Dogmat Trójcy Świętej był ważną, ale nie jedyną trudną kwestią. Uczeń zwrócił Bahirze uwagę, że jego lud nie pojmie tak skomplikowanych prawd wiary, i poprosił o przedstawienie ich w bardziej przystępnej formie[93]. Mnich zaczął zatem przystosowywać swe nauki do możliwości percepcyjnych Mahometa i jego ludzi. Chociaż nadal nauczał o Słowie Bożym, Duchu Świętym i wcieleniu[94], na prośbę arabskiego przywódcy przygotował zwięzłą formułę wyznania wiary[95] i tak uprościł doktrynę, by Arabowie nie musieli poświęcać wiele czasu na jej studiowanie[96].

W bardzo ciekawy sposób Bahira tłumaczył czynione ustępstwa sobie i swoim słuchaczom. Murhabowi opowiadał, że czynił tak po to, by Arabowie porzucili kult bożków i wytrwali w monoteizmie[97]. Co więcej, twierdził, że tak naprawdę godząc się na formułę „nie ma boga oprócz Boga"[98], pod płaszczykiem islamu ukrywał nauki chrześcijańskie[99]. Nazywając nawróconych Arabów muzułmanami[100], miał na myśli, że są oni „muzułmanami Chrystusa"[101]. Islam miał zatem oznaczać podporządkowanie się Chrystusowi[102]. Podobnie, dyktując muzułmańską formułę „W imię Boga Miłosiernego, Współczującego"[103], miał mieć na myśli Trójcę Świętą, przypisując osoby Boskie poszczególnym elementom muzułmańskiego wyznania wiary – odpowiednio: Bóg = Ojciec, Odwieczne Światło, Miłosierny = Syn Boży, Współczujący = Duch Święty[104]. Tym sposobem zarówno *shahāda* (muzułmańskie wyznanie wiary), jak i *basmala*, otwierająca wszystkie sury z wyjątkiem 19, stały się formułami chrześcijańskimi. Podobnie chrześcijańską interpretację uzyskały inne fragmenty. Noc przeznaczenia[105] została utożsamiona z Bożym Narodzeniem[106], zaś słowa „przyjęliśmy barwę

---

93 DA 14.5 (s. 452).

94 *Ibidem* (s. 452–454).

95 *Ibidem* (s. 452).

96 DA 16.25 (s. 484).

97 *Ibidem*. Gdyby praktyki religijne okazały się zbyt skomplikowane, Arabowie mogliby powrócić do dawnych kultów.

98 DA 16.25 (s. 484).

99 DA 16.20 (s. 468).

100 DA 16.25 (s. 484); 16.28 (s. 492). Por. Koran 5.3 („[...] wybrałem dla was islam jako religię [...]").

101 DA 16.25 (s. 484); 16.28 (s. 492).

102 *Ibidem*.

103 DA 16.16 (s. 458).

104 *Ibidem*. Por. też DA 16.25 (s. 484); 18.65 (s. 522–524). B.C. Bradford, *The Qur'anic Jesus...*, s. 82.

105 Koran, sura 97.

106 DA 16.16 (s. 460).

Boga"[107] zostały powiązane z chrztem Chrystusa[108]. Bahira twierdzić miał, że jego intencją nie było stwierdzenie, iż Jezus nigdy nie umarł na krzyżu, co znalazło się w Koranie[109], lecz jedynie, że nie umarł w swojej boskiej naturze[110]. Podobnie przemycać miał informacje o jego zmartwychwstaniu w wersecie mówiącym o jego wyniesieniu do Boga[111]. Opisując raj, w którym płyną cztery rzeki, traktował je jako symbole Ewangelii[112]. Na chrześcijan rozciągnięte zostało określenie „pomocnicy Boga", użyte w Koranie wobec apostołów[113]. Nawet opisując zasady modlitwy muzułmanów, interpretował je w duchu chrześcijańskim, doszukując się w towarzyszących jej gestach (np. zwracaniu się ku trzem stronom świata pod koniec modlitwy) symboliki Trójcy Świętej[114]. Gdy mówił o świadkach zawieranych umów, miał na myśli świadectwo Ojca i Ducha Świętego skierowane do Syna w trakcie chrztu w Jordanie[115]. Starając się skłonić Arabów do kierowania się na wschód w czasie modlitw, argumentował, że tam znajduje się Eden[116]. Dyktując słowa wzywające Arabów, by modlili się do swego Pana i składali ofiary, miał na myśli Jedynego Boga, trzy hipostazy i ofiarę Baranka paschalnego[117].

Jednymi z najciekawszych fragmentów legendy są te, w których Mahomet występuje w roli negocjatora zasad religijnych. Młody przywódca prosił Bahirę o rady w sprawie sposobu, w jaki winien propagować religię i prawo wśród swych współplemieńców[118]. Wymogi chrześcijaństwa okazały się jednak zbyt trudne dla koczowników. Mahomet, który znał dobrze swych współbraci, stał się ich reprezentantem, starającym się uzyskać złagodzenie przykazań. Przedmiotem negocjacji były – post, modlitwa, raj, liczba żon. Bahira

---

107 Koran, sura 2.138. Werset ten nasuwa trudności translatorskie. Jerzy Bielawski oddał go słowami: „Religia Boga! [...] My jesteśmy jego czcicielami". W przekładzie Czachorowskiego czytamy: „Przyjęliśmy barwę Boga. [...] My jesteśmy jego czcicielami". Według tłumaczenia Ahmada (tu: sura 2.139) werset brzmi: „Powiedz „Przyjęliśmy religię Allacha" [...] Jego tylko czcimy".

108 DA 16.6 (s. 460). B. Roggema tłumaczy użyty tu termin *ṣibgha* jako *immersion* – „zanurzenie". Podkreśla, że bywa on używany na określenie chrztu – DA przypis 40 (s. 461). Zob. też DA 16.17 (s. 460).

109 W surze 4.157.

110 D.M. Slade, *Arabia Haeresium Ferax...*, s. 51.

111 Koran, sura 3.55 (w przekładzie Ahmada sura 3.56); DA 16.17 (s. 460).

112 DA 16.5 (s. 482). Je też miał na myśli, dyktując koraniczne wersety DA 18.65 (s. 524); Koran 2.1–2.

113 Koran, sura 61.14; S.H. Griffith, *Muhammad and the Monk Bahîrâ...*, s. 168.

114 DA 16.12 (s. 472).

115 DA 16.19 (s. 466). Por. Mt 3, 16–17; Mk 1, 9–11; Łk 3, 21–22; J 1, 29–34.

116 DA 16.22 (s. 476).

117 DA 16.27 (s. 490). Por. Koran 108.2.

118 DA 16.21 (s. 470).

wprawdzie podkreślał, że wprowadzenie określonych rytuałów i praktyk jest konieczne, podobnie jak prawa[119], bo w innym przypadku Mahomet nie osiągnie sukcesu, ale potem godził się na ustępstwa. Gdy Arab po raz pierwszy przyszedł w tej sprawie do Bahiry, oświadczył, że jego ludzie są zbyt zmysłowi, co oznacza, że nie będą w stanie dostosować się do moralności chrześcijańskiej. Wskutek jego argumentów mnich zawarł w Koranie fragment, który pozwalał na nieograniczoną poligamię[120]. Warto w tym miejscu przypomnieć, że w chrześcijańskiej literaturze polemicznej obecne są liczne odniesienia do wielożeństwa w islamie[121].

Podobnie konieczne okazało się złagodzenie codziennych praktyk religijnych, ponieważ Arabowie nie byli przyzwyczajeni do męczących postów i modlitw[122]. Mahomet zachowywał się w tym przypadku niczym wytrawny kupiec. Zręcznie wykorzystywał powszechne przekonanie, iż koczownicy są prości, nieprzywykli do długiego wysiłku, lubiący uciechy cielesne, by uzyskać kolejne ustępstwa[123]. Wskazywał też na własne ograniczenia – brak dostatecznego autorytetu, by przekonać współbraci do podporządkowania się wymaganiom stawianym przez Bahirę. Gdy próba zmuszenia Arabów, by modlili się ku wschodowi, zakończyła się buntem (chcieli śladem swych ojców zwracać się w kierunku *Qibla*[124]), Bahira polecił Mahometowi modlić się wraz z nimi w kierunku Mekki[125]. Działając w ten sposób, Mahomet sprawił, że zamiast długotrwałych postów muzułmanom nakazany został niezbyt uciążliwy post od świtu do zmierzchu, przez jeden miesiąc w roku[126]. Podobnie wynegocjowane zostały zasady modłów, które nie mogły być zbyt długie[127]. Przyznać trzeba, że nie tylko

[119] *Ibidem*.

[120] DA 18.44 (s. 518). Por. Koran 4.3.

[121] Na przykład wspomina je Jan z Damaszku (Jan z Damaszku, *De haer.*, s. 136–138); pojawia się w *Liber denudationis* (*Liber denudationis sive ostensionis aut patefaciens*, 2.3; 7.2; 7.5–7, wyd. i tłum. T. Burman, [w:] *idem*, *Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs, c. 1050–1200*, Leiden–New York–Köln 1994, s. 246–247; 281–283; 284–287) i w wersji korespondencji między Leonem i Umarem zachowanej u Gevonda (A. Jeffery, *Ghevond's Text of the Correspondence between 'Umar II and Leo III*, „The Harvard Theological Review" 37, 1944, 4, s. 324–326). O autorach bizantyńskich: Th. Khoury, *Polémique byzantine contre l'Islam (VIIIe–XIIIe s.)*, Leiden 1972, s. 260–269; o autorach zachodnich: N. Daniel, *Islam and the West. The Making of an Image*, wyd. 2, poprawione, Oxford 1993, s. 135–148.

[122] DA 16.21 (s. 470); 16.9 (s. 470).

[123] DA 16.21 (s. 470).

[124] DA 16.23 (s. 476).

[125] *Ibidem* (s. 478). Por. Koran, sura 2.144.

[126] DA 16.9 (s. 470); 16.23 (s. 478). Por. Koran, sura 2.187. W tym przypadku Bahira musiał jeszcze wyjaśnić, czym jest miesiąc, a tłumaczył to na podstawie faz księżyca.

[127] DA 16.12 (s. 470–472); 16.21–22 (s. 476–478); 16.25 (s. 484); 16.10 (s. 484). Warto zauważyć bardzo realistyczny i wierny opis praktyk modlitewnych muzułmanów, chociaż Bahira znów próbował je schrystianizować. Podobnie uczynił, opisując rytualne ablucje: DA 16.12 (s. 474).

koczownikom trudno byłoby sprostać wymogom określonych pierwotnie przez Bahirę. Zdaniem mnicha należało modlić się siedmiokrotnie w ciągu dnia i raz w nocy, przy czym każda z modlitw winna obejmować czytanie wielkiego psalmu i trzy homilie[128]. Po interwencji Mahometa, który wytłumaczył Bahirze, że jego współplemieńcy nie sprostają takim wymogom, gdyż nie są do tego zdolni i nie mają na to siły, zostały one złagodzone – wprawdzie liczba modlitw się nie zmieniła, ale czas ich trwania został skrócony[129]. Równocześnie precyzyjnie zostały określone zasady, których należało przestrzegać w trakcie nabożeństw – pory dnia, sposoby wezwania na modlitwę i poprzedzające je rytuały oczyszczenia[130]. Również prawo szariatu (*shar'īa*) zostało nadane Arabom przez Bahirę[131]. Zakazał im walk bratobójczych[132], nakazał piątkową modlitwę i określił zakazy żywieniowe, które miały ich obowiązywać[133]. Polecił też Mahometowi ustanowienie dla jego współplemieńców prostego nieskomplikowanego stylu życia (*sunna*)[134]. Wytyczne Bahiry miały też zawierać zasady zawierania umów[135].

Innym problemem były nakazy dotyczące sfery seksualnej. Jak już wspomniano, wskutek próśb Mahometa Arabowie dostali zgodę na poligamię[136]. Ponieważ również w życiu pośmiertnym asceza była dla nich nie do zaakceptowania, mnich dał im to, czego chcieli w zapowiedzi raju – mieli w nim jeść, pić i doświadczać seksualnych rozkoszy[137]. Jak ujął to Michael Philip Penn, Bahira „designed this made-up religion to appeal to their sensuality"[138]. Również młody Mahomet nie był wolny od pokus cielesnych. W długiej redakcji arabskiej został ukazany jako lubiący przyjemności cielesne tak samo jak jego lud[139]. Prosił Bahirę o pomoc w sprawie Zajnab, żony swego adoptowanego

---

128 DA 16.12 (s. 474).

129 *Ibidem* (s. 474–476); 16.13 (s. 484).

130 DA 16.12 (s. 470–474); 16.22 (s. 474–476). David Thomas zauważył, że te „negocjacje" w sprawie zredukowania liczby i czasu modlitw przypominają rozmowy Mahometa z Allahem podczas słynnej nocnej podróży do nieba (mir'āǧ). Zob. D. Thomas, *Changing Attitudes of Arab Christians towards Islam*, „Transformation" 22.1, 2005, s. 12. B. Schrieke [J. Horovitz], *Mi'rādj*, [w:] EI, t. 7, s. 97–100; J.E. Bencheikh, *Mi'rādj in Arabic Literature*, [w:] EI, t. 7, s. 100–103; M. Beaumont, *Ascension in Islam*, [w:] *Encyclopaedia of the Bible and Its Reception*, t. 2, Berlin–New York 2009, kol. 897–900.

131 DA 16.5 (s. 484); 16.21 (s. 470).

132 DA 16.21 (s. 470); 16.13 (s. 484).

133 DA 16.10 (s. 484). Por. Koran sura 5.3.

134 DA 16.21 (s. 470).

135 DA 16.19 (s. 466). Por. Koran 2.282.

136 DA 18.44 (s. 518).

137 DA 16.5 (s. 482); 16.24 (s. 480–482). Tłumaczył, że cztery rzeki w raju muzułmańskim symbolizują 4 Ewangelie. Równocześnie zapewnił, że w raju będą dziewicze hurysy – DA 16.7 (s. 482) – i opisał barwnie inne przyjemności: napoje, pokarmy, ogrody itd.

138 M.P. Penn, *Envisioning Islam...*, s. 111.

139 DA 16.24 (s. 480).

syna Zaida. Gdy opowiedział Bahirze o swojej pasji do tej kobiety, mnich napisał dlań fragment Koranu, który pozwalał Mahometowi ją poślubić[140]. Ta historia, z różnymi szczegółami, była wielokrotnie powtarzana w chrześcijańskiej literaturze polemicznej przeciwko islamowi[141].

W pewnym momencie ustępstwa czynione przez Bahirę zaczęły oddalać głoszoną przez niego doktrynę od chrześcijaństwa. To on miał podyktować werset „Gdyby Miłosierny miał syna, byłbym pierwszym z czcicieli"[142], będący polemiką z chrześcijaństwem i negacją możliwości posiadania syna przez Boga. Co więcej, przekonany o nieuniknioności rządów Mahometa i jego potomków, a także naciskany przez Mahometa, by jeszcze bardziej uprościł swe nauki, bowiem Arabowie nie rozumieją ich i nie chcą przyjąć[143], Bahira podyktował werset „nie ma boga oprócz Boga"[144]. Potwierdził też, że Mahomet jest posłańcem Boga, wysłanym dla pokonania politeistów[145]. Równocześnie miał napisać, iż Mahomet jest niczym więcej niż apostołem[146]. Gdy okazało się, że nauczani przez Mahometa Arabowie szybko zapominają tych nauk i powracają do kultu bożków[147], Bahira poszedł jeszcze dalej w swych ustępstwach – polecił Mahometowi przekazać, jako objawiony, werset „Powiedz: On jest Bogiem, Jedynym, Wiecznym Bogiem. On nie płodzi ani nie jest zrodzony i nie ma nikogo podobnego do Niego". Zamieścił to

[140] DA 18.58–60 (s. 520–522), Koran sura 33.37–38, 50. Por. Koran sura 4.23. Islamska tradycja dotycząca Zaynab: C.E. Bosworth, *Zaynab bt. Djaḥsh*, [w:] EI, t. 11, Leiden 2002, s. 484–485. Spośród autorów muzułmańskich piszących o sprawie ślubu z Zaynab warto wspomnieć Ibh Ishaka i korzystającego zeń Ibn Hishama (Ibn Ishak, *The Life of Muhammad: A Translation of Ishaq's Sirat Rasul Allah*, tłum., A. Guillaume, London–New York 1955 [reed. Karachi 1967], s. 495–496; Ibn Hishām *La biographie du prophete Mahomet*, II, 643–648, tłum. W. Atallah, Paris 2004); Tabariego (Al-Tabari, *The History*, t. 9: *The last years of the Prophet*, tłum. I.K. Poonawala, Albany 1990, s. 13). Spośród współczesnych opracowań wymieńmy tytułem przykładu: M.F. Mus'ad, *The Wives of the Prophet Muhammad. Their Strives and Their Lives*, Bairo [b.d.w.], s. 127–143; T. Kahn, *Untold. A History of the Wives of the Prophet Muhammad*, New York 2010.

[141] Znajdujemy ją np. u Jana z Damaszku (*De haer.*, s. 138), w *Liber denudationis* (7.9, s. 281–282), w wersji korespondencji między Leonem i Umarem zachowanej u Gevonda (A. Jeffery, *Ghevond's text...*, s. 324), u al-Kindiego (Al Kindi, *Apologia*, lib. III, 11, 118, 133 (s. 118–119, 121) = tłum. N.A. Newman, s. 432, 434). Cf. K.B. Wolf, *The Earliest Latin Lives of Muhammad: Texts and Contexts*, [w:] *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands: Eighth to Eighteenth Centuries*, red. M. Gervers, R.J. Bikhazi, Toronto 1990, s. 97–99; A.-Th. Khoury, *Polémique byzantine...*, s. 90–91.

[142] Koran sura 43.81; DA 16.18 (s. 464). Mahomet nie zrozumiał jego słów – uznał, że oznaczają one pierwszego z zaprzeczających.

[143] DA 16.25 (s. 484). Por. Koran 3.144.

[144] DA 16.25 (s. 484).

[145] DA 16.26 (s. 486); 16.27 (s. 490) (uzasadnieniu tego miała służyć księga, napisana przez Bahirę). Por. Koran 9.33; 48.28–29; 61.9.

[146] DA 16.26 (s. 488).

[147] DA 18.23 (s. 510).

też w księdze[148]. Mniej kontrowersyjny był werset: „O wy niewierni! Ja nie czczę tego, co wy czcicie i wy nie czcicie tego, co ja czczę. Dla was jest wasza religia i dla mnie jest moja religia"[149]. Chociaż był on różnie interpretowany, chrześcijanie starali się udowadniać, że współbrzmi on z zakazem przymusu w religii[150], i że „niewierzącymi" nie są chrześcijanie.

Starając się pozyskać Mahometa dla swych nauk, Bahira zapewniał go, że jeśli je przyjmie, to odniesie sukces, a jego słowa będą wiarygodne dla ludów i narodów, z wyjątkiem Żydów[151]. Przekonywał go, że może zostać władcą Arabów, chociaż jest ubogim sierotą, jeśli tylko zostanie uznany za proroka, apostoła Boga[152]. Właśnie pragnienie odniesienia sukcesu, zdobycia władzy nad plemieniem, wydawało się być motorem napędowym Mahometa. By go osiągnąć, godził się spełniać żądania Bahiry, np. w sprawie gwarancji dla chrześcijan[153]. Z tego też powodu przystał na pomysł mnicha, by pobierać od niego nauki w nocy[154], a następnie przekazywać je swoim ludziom, a także na to, by spisaną przez Bahirę księgę (w domyśle - Koran) przedstawić im jako zesłaną bezpośrednio z nieba[155]. Potem oszuiwał swoich współplemieńców w kwestii proroctw i czynionych cudów. 'onieważ Arabowie domagali się ich jako dowodu, że mają do czynienia z prorokiem[156], Bahira, który odbył pielgrzymkę do Jerozolimy i zobaczył niebo w swej wizji na Synaju, pozwolił, aby Mahomet udawał wiedzę o tych rzeczach[157]. W ten sposób do legendy wprowadzone zostały dzieje nocnej podróży proroka do Jezozolimy (*isrā*) i jego podróży do nieba (*mi'rāǧ*)[158].

148 DA 18.24 (s. 512). Koran, sura 112 („On Bóg Jedyny, Bóg Samoistny, On nie rodził i nie został zrodzony. I nie ma nikogo, kto byłby Mu równy"). Podyktował też inne fragmenty Koranu, np. 2.1–2; 2.4; 3.7 (częściowo); 5.116; 17.59; 19.1; 91.14.

149 Koran, sura 109; DA 16.19 (s. 466).

150 Al Kindi, *Apologia*, IX, 207–218 (s. 205–206).

151 DA 14.5 (s. 452–454).

152 DA 16 (s. 456–458).

153 Da 15-15.3 (s. 454–456); 15.5 (s. 456).

154 DA 16.2 (s. 458).

155 DA 16.14 (s. 486, 494); 16.15 (s. 496); 16.27 (s. 490); 16.28 (s. 494). Księga została przesłana na rogu krowy – „niemego świadka". Zob. też DA 18.64 (s. 522).

156 DA 16.14 (s. 486); 18.42 (s. 516).

157 DA 18.46–57 (s. 518–520).

158 DA 18.46–48 (s. 518); 18.51–53 (s. 520); Koran 17.1; Ibn Ishak, s. 181–184 (nocna podróż do Jerozolimy) i 184–187 (podróż do niebios). Por. Koran, sura 17.1; 17.60. Fragment poświęcony nocnej podróży Mahometa do Jerozolimy z rękopisu oksfordzkiego (Oxford Bodl. or.199, f. 42v–43v), różniący się od opublikowanego przez R. Gottheila, publikuje Louis Boisset (*Compléments…*, s. 130–131). Na temat nocnej podróży Mahometa na koniu al-Burāq (Błyskawica, Jaśniejący) zob. F. Colby, *Narrating Muḥammad's Night Journey. Tracing the Development of the Ibn 'Abbās Ascension Discourse*, New York 2008; *idem, Night Journey (Isra and Mi'raj)*, [w:] *Muhammad in History, Thought, and Culture: An Encyclopedia of the Prophet of God*, t. 2, red. C. Fitzpatrick, A. Walker, Santa Barbara 2014, s. 420–425; A.A. Bevan, *Muhammad's*

Mimo czynionych wysiłków Mahomet nie zdołał sprawić, aby Arabowie zrozumieli nauki Bahiry, chociaż starał się nadać swemu ludowi prawo i praktyki religijne zalecone przez nauczyciela.

Bahira miał świadomość swego grzechu, jakim było poczynienie daleko idących zmian w nauczaniu chrześcijańskim w celu pozyskania Arabów dla monoteizmu[159]. Wiedział, że chrześcijanie mogą czynić mu wyrzuty[160]. Bronił się, przywołując księgi, które wskazywały na przyszłe panowanie synów Izmaela i na swą wizję na Synaju[161]. „I kazano mi robić to, co zrobiłem" – twierdził, mając na myśli swą misję do cesarza Maurycjusza i szacha Chosroesa[162], ale też głoszenie zapowiedzi nadejścia królestwa synów Izmaela. Czynił to wszak, by wypełniło się proroctwo i obietnice dane przez Boga[163]. Wiedział jednak, że poniósł porażkę; chociaż głosił Trójcę Świętą, ostatecznie zaangażował się przeciw Bogu[164]. Wymyślił dla Mahometa proroctwo i napisał księgę, chociaż zastrzegał, że nie była podobna do pism proroków[165]. Mnich rozróżniał to, co uczynił posłuszny boskim rozkazom i to, co robił bez niego, na swój własny rachunek. Jego grzech polegał na doradzaniu Mahometowi, aby twierdził, że jest prorokiem, a zwłaszcza, by włączył antytrinitarne wersety do Koranu[166]. Bahira zrobił to, gdy stracił zapewne nadzieję na uczynienie Arabów chrześcijanami[167].

Mnich miał na swą obronę dwa sukcesy – odejście Arabów od politeizmu i uzyskanie gwarancji bezpieczeństwa dla chrześcijan[168]. To ostatnie

Ascension to Heaven, [w:] *Studien zu Semitischen Philologie und Religionsgeschichte Julius Wellhausen*, Topelman 1914, s. 49–61; B.E. McNeely, *The Mi'raj of Muhammad in an Acession Typology*, dostępny on-line: http://www.bhporter.com/Porter%20PDF%20Files/The%20Miraj%20of%20Muhammad%20in%20an%20Asceneion%20Typology.pdf [dostęp: 12.09.2020]; E. Potec, *Muhammad's Night Journey to Heaven or the Initiatic Path to a Temporal and Spiritual Leadership*, „Academic Journal of Modern Philology" 5, 2016, s. 135–140; J.R. Porter, *Muhammad's Journey to Heaven*, „Numen" 21, 1974, 1, s. 64–80; P. Weeb, *The Familiar and the Fantastic in Narratives of Muhammad's Ascension to the Heavenly Spheres*, „Middle Eastern Studies" 2012, s. 1–17, dostępny on-line: http://dx.doi.org/10.1080/1475262X.2012.726575; H.F. Wüstenfeld, *Nachträgliches über Baḥîrâ'*, „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft" 9, 1855, s. 799–800.

159 DA 18.3–4 (s. 508); 18.7–10 (s. 508); 18.37–38 (s. 514–516).

160 DA 18.2 (s. 506).

161 DA 18.11–12 (s. 508).

162 DA 18.12 (s. 508).

163 DA 18.18 (s. 510).

164 DA 18.16–17 (s. 510); 18.27 (s. 512).

165 DA 18.63 (s. 522); 18.67 (s. 524).

166 DA 18.12, 18.13–18, 18.26, 18.31–32, 18.33–37 (s. 508–516). Miał kajać się przed Marhabem – przedstawił Boga jako kamień – samotnego, niesłyszącego, niewidzącego – DA 18.26 (s. 512).

167 DA 18.25 (s. 512).

168 DA 15.5 (s. 456); 18.68 (s. 524); 18.73 (s. 526).

zagadnienie zajmowało ważne miejsce w działaniach Bahiry. Przyznawał się do napisania wersetu: „I nie spierajcie się z ludźmi Księgi, chyba, że w sposób piękny"[169]. Wskutek jego nacisków Mahomet miał mu obiecać nie tylko, że jego ludzie nie będą czynić krzywdy chrześcijanom i że będą oni traktowani sprawiedliwie, ale także, że będą mogli posiadać kościoły i ich potrzeby będą zaspokajane[170]. Również w kwestiach podatkowych Mahomet miał złożyć odpowiednie gwarancje, przynajmniej w odniesieniu do mnichów[171]. Obiecał sprawić, że nie będą od nich pobierane podatki takie jak charadż czy dżizja[172]. Niestety Bahira nie mógł być pewien trwałości powyższych zobowiązań, bowiem prorokował, że po śmierci Mahometa ważne rzeczy, które dla niego napisał i wymyślił, zostaną zmienione[173].

Redaktorzy *Legend o mnichu Bahirze* dążyli do neutralizacji islamskiego triumfalizmu poprzez włączenie władzy arabskiej i islamu w chrześcijańską wizję dziejów. Skoro rzeczywistym autorem Koranu miał być Bahira, to święta księga muzułmanów wywodziła się z chrześcijaństwa[174]. Faktyczne narodziny islamu byłyby zatem skutkiem z jednej strony opacznego zrozumienia nauk mnicha, z drugiej jego lekkomyślności. Chociaż początkowo miał ambicję, by przekazać Mahometowi chrześcijańskie prawdy wiary, stopniowo ustępował pola, godząc się na zbyt daleko idące ustępstwa w kwestiach dogmatycznych. Równocześnie w tradycji chrześcijańskiej Bahira stał się heretyckim mnichem, uciekinierem, wygnańcem z własnej społeczności[175], którego nieprawomyślne poglądy inspirowały Koran. Pozwalało to wytłumaczyć błędne, z punktu widzenie ortodoksyjnego chrześcijaństwa, nauki muzułmańskie. Wszystkie trzy wspólnoty chrześcijańskie: ortodoksyjna, monofizycka i nestoriańska wierzyły, że wina za przyczynienie się do narodzin islamu spada na schizmatyckie herezje[176].

Dla podbudowania morale chrześcijan ważne było też wykazanie, że chociaż doktryny islamu wydają się być podobne do chrześcijańskich, praktyka religijna jest znacznie bardziej pobłażliwa. Miało to być spowodowane

---

169 Koran 29.46; DA 16.29 (s. 490).

170 DA 15.5 (s. 456); 18.73 (s. 526).

171 DA 15.5 (s. 456); 18.68 (s. 524); 18.73 (s. 526).

172 DA 15.2 (s. 456).

173 DA 16.26 (s. 488); 18.67 (s. 524). Pierwszy cytowany fragment ma charakter przepowiedni – walki między muzułmanami, zabijanie w imię Boga, nienawiść będą skutkiem dokonanych zmian. B. Roggema, *The Affair of the Qur'ān*, [w:] *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, t. 1 (600–900), red. D.R. Thomas, B.H. Roggema, Leiden–Boston 2009, s. 595–596.

174 DA 16.27 (s. 290); D.M. Slade, *Arabia Haeresium Ferax...*, s. 51.

175 Theophanes, AM 6122 (s. 334); S. Griffith, *Syriac writers...*, s. 47–48; S.H. Griffith, *Muhammad and the Monk Bahîrâ...*, s. 157–158.

176 D.M. Slade, *Arabia Haeresium Ferax...*, s. 52.

tym, że Arabowie poszukiwali przyjemności i pożądliwości. Byli też zbyt prości, by nie powiedzieć prymitywni, by pojąć i zaakceptować chrześcijaństwo[177]. Widać w tym odzwierciedlenie powszechnego stereotypu dotyczącego tego etnosu[178]. Jak to ujął Sidney Griffith, mamy do czynienia z próbą zaprezentowania islamu jako uproszczonej i zdegenerowanej formy chrześcijaństwa[179].

[177] C.J. Block, Competing *Christian Narratives*..., s. 11.
[178] WS 16.7–8 (s. 350).
[179] S.H. Griffith, *Muḥammad and the Monk*..., s. 165: „[It] is clearly a literary attempt, knowingly to depict Islam as a degraded and simplified form of Christianity".

Moralna krytyka islamu w *Contra legem Sarracenorum* Riccoldo da Monte di Croce

Maciej Dawczyk

Wprowadzenie

Rekonkwista Półwyspu Iberyjskiego z rąk muzułmanów oraz rozwój ruchu krucjatowego na Bliskim Wschodzie wiązały się nieuchronnie z intensyfikacją kontaktów między łacińskim chrześcijaństwem a islamem. Jednym z przejawów tego zjawiska było powstanie bogatej łacińskiej literatury antyislamskiej, tworzonej przez takich autorów jak np. Piotr Alfonsi, Piotr Czcigodny, Piotr z Poitiers czy Ramon Marti. Do tego grona należy zaliczyć także Riccoldo da Monte di Croce i jego traktat pt. *Contra legem Sarracenorum*. Wśród bogatej argumentacji antyislamskiej stosowanej przez średniowiecznych polemistów istotne miejsce zajmowała też moralna krytyka tej religii. Wyjątku nie stanowiło w tym przypadku także dzieło Riccoldo.

Autor i dzieło

Riccoldo da Monte di Croce (ur. ok. 1240–1320 w okolicach Florencji) wstąpił do zakonu dominikańskiego w 1267 r. i pełnił w nim różnorodne funkcje. Od 1288 r. do 1300 r. przebywał na Bliskim Wschodzie, prowadząc działalność misyjną wśród muzułmanów. W trakcie swej bytności w tym regionie dobrze poznał islamską kulturę i religię, nauczył się języka arabskiego, a zdobyte doświadczenie wykorzystał w swym obfitym dorobku literackim. Oprócz *Contra legem Sarracenorum* do jego dzieł należą: *Epistole ad ecclesiam triumphantem* – utrzymany w konwencji lamentu komentarz do upadku Akki, *Liber peregrinationis* – wspomnienia z pobytu na Wschodzie,

Libellus ad nationes orientales – polemika skierowana wobec chrześcijan wschodnich – jakobitów i nestorian[1].

Contra legem Sarracenorum[2] powstało krótko po powrocie zakonnika do Włoch. Stanowi ono chyba najbardziej wpływową średniowieczną chrześcijańską polemikę antyislamską. Świadectwem tego jest duża liczba przekładów dzieła – na grekę, potem ponownie z greki na łacinę, na hiszpański i niemiecki. Podstawowymi źródłami, z których korzystał Riccoldo, były arabski oryginał Koranu (którego egzemplarz posiadał), przekład Koranu na łacinę autorstwa Marka z Toledo i przełożony na łacinę anonimowy mozarabski traktat antyislamski *Liber denudationis*. Dominikanin wykazuje w swoim dziele także znajomość twórczości Arystotelesa i Tomasza z Akwinu. Być może znał też takie teksty jak np. przypisywany Mahometowi utwór *Doctrina Mahumet*, *Summa totius haeresis Sarracenorum* i *Liber contra sectam sive haeresim Sarracenorum* Piotra Czcigodnego, *Explanatio simboli Apostolorum* Ramona Martiego, anonimowy traktat *Quadruplex reprobatio* czy *De statu Sarracenorum* Wilhelma z Trypolisu[3].

Traktat polemiczny autorstwa Riccoldo da Monte di Croce stanowił rodzaj podręcznika, przeznaczonego dla misjonarzy prowadzących dzieło nawracania

---

[1] Na temat Riccoldo da Monte di Croce zob. T.E. Burman, *Riccoldo da Monte di Croce*, [w:] *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, t. 4 (1200–1350), red. D. Thomas, A. Mallett, Leiden–Boston 2012, s. 678–691; M. Di Cesare, *Riccoldo of Monte di Croce, Letters to the Triumphant Church; Against the Law of the Saracens; Book of the Pilgrimage*, [w:] *idem*, *The Pseudo-Historical Image of the Prophet Muhammad in Medieval Latin Literature: A Repertory*, Berlin–Boston 2012, s. 381–382; R. George-Tvrtković, *A Christian Pilgrim in Medieval Iraq. Riccoldo da Montecroce's Encounter with Islam*, Turnhout 2012, s. 1–42; J.-M. Merigoux, *L'ouvrage d'un frère prêcheur floretin en Orient a la fin du XIIIe siècle. Le 'Contra legem Sarracenorum' de Riccoldo da Monte di Croce*, „Memorie Domenicane" 17, 1986, s. 1–58; E. Panella, *Ricerche su Riccoldo da Monte di Croce*, „Archivum Fratrum Praedicatorum" 58, 1988, s. 5–85; J.V. Tolan, *Saracens. Islam in the Medieval European Imagination*, New York 2002, s. 245–254.

[2] Autorem krytycznej edycji łacińskiego tekstu *Contra legem Sarracenorum* jest Jean-Marie Merigoux. Zob. Riccoldo da Monte di Croce, *Contra legem Sarracenorum*, red. J.-M. Merigoux, „Memorie Domenicane" 17, 1986, s. 60–142 [dalej: CLS]. Edycja J.-M. Merigoux stanowi podstawę przekładu włoskiego, sporządzonego przez Emilio Panellę, zob. Riccoldo da Monte di Croce, o da Firenze, *Contra legem sarracenorum*, trad. E. Panella, http://www.e-theca.net/emiliopanella/riccoldo2/cls000.htm [dostęp: 6.09.2019].

[3] Na temat *Contra legem Sarracenorum* i jego źródeł zob. T.E. Burman, *Two Dominicans, a Lost Manuscript, and Medieval Christian Thought on Islam*, [w:] *Medieval Exegesis and Religious Difference. Commentary, Conflict, and Community in the Premodern Mediterranean*, red. R. Szpiech, New York 2015, s. 79–87; T.E. Burman, *How an Italian Friar Read His Arabic Qur'an*, „Dante Studies, with the Annual Report of the Dante Society" 125, 2007, s. 93–109; T.E. Burman, *Liber denudationis (alias Contrarietas alfolica)*, [w:] *idem*, *Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs, c. 1050-1200*, Leiden 1994, s. 37–61; T.E. Burman, *Riccoldo...*, s. 688–690; N. Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image*, Edinburgh 1962, s. 239; L. Ensis, *Preface*, [w:] Riccoldo of Monte Croce OP, *Refutation of the Koran*, tłum. L. Ensis, London 2010, s. III–V; R. George-Tvrtković, *A Christian Pilgrim...*, s. 25–27; J.-M. Merigoux, *L'ouvrage...*, s. 27–58; E. Panella, *Ricerche...*, s. 19–38.

muzułmanów. W jego osiemnastu rozdziałach dominikanin zawarł antyislamskie argumenty, dotyczące różnych aspektów polemicznych – filozoficznych, moralnych, logicznych i filologicznych. Głównym przedmiotem krytyki jest Koran. Autor traktatu wykazuje się bardzo ograniczoną znajomością tradycji pozakoranicznej, nieliczne odwołania do niej zapożyczając zwykle z *Liber denudationis*, co paradoksalnie mogło przełożyć się na sukces jego dzieła. Jego przejrzystość i skoncentrowanie na jednej księdze pozwalały bowiem uniknąć mielizn interpretacyjnych, których napotkanie było nieuniknione dla misjonarzy, poruszających się niepewnie w bardzo rozbudowanej tradycji islamskiej[4]. Podstawową zasadą wyartykułowaną w traktacie, na której oparta została dość konsekwentnie jego treść, było przekonanie, że „by zrozumieć, trzeba uwierzyć", wobec czego bezsensowne jest wykładanie muzułmanom chrześcijańskich prawd wiary bez uprzedniego zanegowania doktryny islamskiej przy pomocy różnorodnych argumentów. Podejście takie było typowe dla dominikańskiej szkoły polemicznej[5].

Podstawy moralnej krytyki islamu i jej przykłady

Riccoldo da Monte di Croce, dokonując moralnej krytyki islamu, jako filozoficzny punkt wyjścia przyjął założenie, że muzułmańska doktryna błędnie rozumie pojęcie szczęścia. W przekonaniu florenckiego dominikanina Mahomet miał utożsamiać je wyłącznie z przyjemnościami zmysłowymi, pomijając całkowicie nieodzowny element, umożliwiający nazywanie szczęścia prawdziwym – cnotę. Takie podejście miało upodabniać islam do myśli antycznych hedonistów. Według Riccoldo w nauce Proroka nie znajdowało się nic znaczącego, co dotyczyłoby pokory, cierpliwości, pokoju, wstrzemięźliwości, miłości Boga i bliźniego. Ignorowanie pojęcia cnoty stało w sprzeczności nie tylko ze słowami Chrystusa i doktryną chrześcijańską, ale także z myślą wartościowych pogańskich filozofów, takich jak ceniony zresztą przez muzułmanów Arystoteles. Rzeczywiste szczęście powinno leżeć w sferze intelektualnej i duchowej, być nagrodą za cnotę, a droga do niego powinna być pełna poświęceń[6].

---

[4] Na temat wykorzystania przez Riccoldo Koranu i tradycji pozakoranicznej zob. T.E. Burman, *Two Dominicans...*, s. 79–87.

[5] Na temat dominikańskiej strategii polemicznej zob. J.V. Tolan, *Saracens...*, s. 233–245.

[6] CLS, I, 70–74, V, 3–27 (s. 66, 80–81). Na temat recepcji klasycznej filozofii, a w szczególności myśli Arystotelesa w świecie islamskim zob. A. Bertolacci, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Šifāʾ. Milestone of Western Metaphysical Thought*, Leiden–Boston 2006; M. Fakhry, *Islamic Philosophy, Theology and Mysticism. A Short Introduction*, Oxford 2000; D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Leiden–Boston 2014; U. Vagelpohl, *Aristotle's Rhetoric in the East. The Syriac and Arabic translation and commentary tradition*, Leiden–Boston 2008.

Oczywistą konsekwencją takiego założenia jest wniosek, że religia muzułmańska i jej moralność stoją intelektualnie niżej niż religia chrześcijańska i myśl niektórych filozofów, szanowanych zarówno przez chrześcijan, jak i muzułmanów. Podejście takie nieuchronnie prowadzi też do utożsamienia moralności z rozumem, co niekiedy znajduje dosłowne odzwierciedlenie w dziele Riccoldo. Wyrazistym tego przykładem jest rozdział VIII, zatytułowany *Quod est lex irrationabilis*. Owa nieracjonalność została w nim odniesiona także do kwestii etycznych i moralnych, za jakie niewątpliwie należy uznać ocenę postępków Mahometa i krytykę hedonistycznej muzułmańskiej wizji raju[7].

Według Riccoldo intencją Mahometa była eliminacja ze swojej doktryny wszystkiego, co byłoby trudne do zrozumienia i wprowadzenia w życie oraz schlebianie przywarom ludzkim (autor podkreśla przy tym, że Arabowie wykazywali szczególną tendencję do występku) takim jak chciwość, żądza czy chęć rabunku. Koran miał aprobować morderstwa, grabieże i rozpustę, co dowodzić miało, że nie może być prawdziwym Słowem Bożym, ponieważ zakazuje ono i stanowczo potępia tego rodzaju postępki[8]. W rozdziale XII, zatytułowanym *Quod est lex mala* (w domyśle Koran), Riccoldo przytacza kilka przykładów pochodzących z prawa koranicznego, które dowodzić miały niemoralności i zła Księgi. Jednym z nich jest aprobowanie przez Koran zabijania niewiernych, co prawda dopuszczanego tylko w przypadku, gdy ci unikali płacenia trybutu, jednak w oczach dominikanina nie stanowiło to usprawiedliwienia. Świadectwem niemoralności prawa koranicznego był także nakaz oddawania piątej części łupów Bogu, co stanowić miało według twórcy traktatu próbę uczynienia go wspólnikiem w czynieniu zła. W opinii zakonnika obecne w Koranie zakazy dotyczące rabunków czy krzywoprzysięstwa mają charakter czysto pozorny, ponieważ Księga, wzbraniając ich popełniania, jednocześnie głosi, że bardzo łatwo uzyskać za nie przebaczenie. Dopuszczającemu się rabunku muzułmaninowi miało wystarczyć wypowiedzenie szachady, by odpokutować za swój postępek. Koran nie zabraniał też krzywoprzysięstwa samego w sobie, a jedynie składania przysiąg jako takich (*Periurium non obligat ad culpam sed ad penam*). Za ten czyn obowiązywały lekkie pokuty w postaci nakarmienia i przyodziania dziesięciu biedaków, wykupienia więźnia lub, w razie braku środków, trzykrotnego postu[9].

W rozdziale X traktatu Riccoldo da Monte di Croce określił Koran mianem prawa śmierci i okrucieństwa, wskazując, że prowadzi ono nie tylko do śmierci duchowej, ale także narzuca wiarę muzułmańską poprzez zabijanie. Szerzenie nowej wiary poprzez mordowanie opornych i niewiernych

[7] CLS, VIII, 1–282 (s. 90–100).
[8] CLS, I, 83–92, V, 55–57 (s. 67, 82).
[9] CLS, XII, 12–45 (s. 114–115).

miał zlecić Mahometowi sam diabeł. Podejście takie miało drastycznie różnić islam od przekazu Ewangelii, nakazującej miłować nawet wrogów, oraz od nauki teologów chrześcijańskich, takich jak św. Augustyn, który wprost twierdził, że wiary nie można narzucić pod przymusem, a Bogu zależy na szczerze nawróconych, a nie tych fałszywie deklarujących wiarę. Riccoldo stwierdził wręcz, że istnieją tylko cztery kategorie ludzi, którzy przyjęli islam: pierwsza – ci, którzy zrobili to pod przymusem, druga – ludzie, którzy rzeczywiście uwierzyli w naukę Mahometa (stało się to oczywiście jedynie dzięki działaniu Szatana), trzecia – ci, którzy wyznają islam dlatego, że tak robili ich przodkowie, czwarta – ludzie, którzy są muzułmanami ze względu na wygody i rozpustę, które dopuszcza islam[10].

Riccoldo da Monte di Croce krytykował też muzułmańską obyczajowość małżeńską i seksualną. Przyzwolenie na posiadanie wielu żon, konkubin i niewolnic, jeśli tylko ktoś był w stanie je utrzymać, miało upodabniać muzułmanów do nikolaitów. Porównanie to nie wydaje się jednak adekwatne[11]. Według zakonnika (powołującego się na rozdział Koranu zatytułowany Krowa, lecz bez przytoczenia odpowiedniego fragmentu) islam miał dopuszczać również sodomię, choć zaprzeczać mieli temu muzułmanie[12]. Oskarżenie o akceptowanie przez nauczanie islamskie sodomii, wysunięte przez Riccoldo, należało do szczególnie problematycznych. W rozdziale, którego tytuł przytoczył, by uargumentować swój pogląd, trudno bowiem znaleźć fragment, którym mógłby wspierać taką tezę[13].

Z krytyką dominikanina spotkała się także islamska wizja życia wiecznego po zmartwychwstaniu. W przekonaniu florentczyka obraz wiecznej szczęśliwości, oparty na przyjemnościach czerpanych ze spożywania posiłków i aktywności seksualnej, był całkowicie nieracjonalny. Według Riccoldo przyjemność, która wiąże się z wykonywaniem tych czynności w życiu doczesnym, ma charakter czysto praktyczny, tzn. jest konieczna, by ludzie z powodu swojego lenistwa nie zaniedbywali niezbędnego, by nie zmarnieć, spożywania posiłków i aktów seksualnych, potrzebnych, by rodzaj ludzki nie wyginął. W raju natomiast, gdzie ludzie posiedliby życie wieczne, podtrzymywanie tych praktyk byłoby całkowicie bezsensowne. Odżywanie się w warunkach raju musiałoby prowadzić do nieograniczonego wzrostu jednostek. Odbywanie przez zbawionych stosunków płciowych musiałoby

[10] CLS, X, 8–68 (s. 109–111).

[11] CLS, I, 75–77 (s. 66). Zważywszy, że termin nikolaizm odnosił się do księży nieprzestrzegających celibatu, użycie go przez Riccoldo w kontekście zwyczajów małżeńskich ogółu muzułmanów jest mało zrozumiałe.

[12] CLS, I, 80–82 (s. 67).

[13] Koran, II.

prowadzić z kolei do powstawania wciąż nowych ludzi. Jeśli ci byliby nieśmiertelni, generowałoby to absurd nieskończonej reprodukcji, niemającej nic wspólnego z idą ziemskich pokoleń. Jeśli byliby natomiast śmiertelni, rodziłoby to innego rodzaju problemy. W przypadku gdyby do raju szły tylko ich dusze, stałoby to w sprzeczności z ideą zmartwychwstania ciała i duszy. Z kolei w sytuacji, gdyby zmartwychwstawało także ciało, zachodziłaby potrzeba zaistnienia więcej niż jednego sądu ostatecznego. Poza tym, w opinii Riccoldo, irracjonalne było utożsamianie współżycia płciowego z najwyższą przyjemnością. By ją przeżywać, potrzebne jest bowiem ciało, co mogłoby sugerować, że nieposiadające powłoki cielesnej anioły i dusze w raju nie mogą osiągnąć pełni szczęścia[14].

O nieracjonalności i wątpliwej wartości moralnej islamu świadczyć miało także postępowanie jego twórcy – Mahometa. Prorok, określany mianem człowieka diabelskiego, swą naukę miał tworzyć z inspiracji Szatana i był w przekonaniu Riccoldo wyjątkowym grzesznikiem. Żadnym usprawiedliwieniem dla jego postępków nie mógł być też fakt, że również ważne postacie biblijne, jak Dawid czy Salomon, grzeszyły, ponieważ oni żałowali swojego zachowania i oddawali się pokucie, a Mahomet nie. Dominikanin formułuje wręcz zarzut, że Mahomet, by usprawiedliwić swoje niegodziwe postepowanie, specjalnie tworzył niesprawiedliwe prawo i powoływał się na rzekome boskie przyzwolenie, tym samym wkładając w usta Boga fałszywe słowa[15]. By to wykazać, Riccoldo przywołuje kilka przykładów dotyczących relacji rodzinnych Proroka i jego życia seksualnego. Dotyczy to choćby związku Mahometa z Marią Koptyjką, podarowaną mu niewolnicą. Prorok miał obiecać swoim żonom, że zaprzestanie współżycia z nią. Zapragnął jednak robić to ponownie, a żonom oznajmił wtedy, że sam Bóg zwolnił go ze wszystkich przysiąg. Gdy jedna z żon zdawała się powątpiewać w prawdziwość tej deklaracji, Mahomet wpadł w gniew i zmusił swe małżonki, by błagały Boga o przebaczenie ze swe powątpiewanie.

Prorok rozwiązał podobnie także kwestię żony swojego adoptowanego syna Zajda. Kiedy Mahomet uznał, że chciałby sam zawrzeć małżeństwo z tą kobietą, powiedział swemu przysposobionemu synowi, że taka jest wola Boga, choć on sam tego nie chce. Następnie doszło do rozwodu kobiety z mężem, a wtedy za żonę pojął ją prorok. Odbiciem pożądliwości Mahometa miał być według Riccoldo także muzułmański obyczaj zapowiadania odwiedzin i głośnego uprzedzania o zbliżaniu się do domu (w domyśle, by nie nakryć kogoś na niestosownym zachowaniu). Riccoldo nie omieszkał też zauważyć, że przechwałki Mahometa,

[14] CLS, VIII, 145–267 (s. 95–99).
[15] CLS, VIII, 7–22, XIII, 20–28 (s. 90, 118).

dotyczące tego, jakim wigorem rzekomo dysponował, brzmią dość dziwnie, zważywszy że prorok doczekał się tylko jednej córki[16]. Antytezą grzesznego Mahometa był, zdaniem dominikanina, głoszący miłosierdzie Jezus Chrystus, bezgrzeszny Syn Boży, wielki nauczyciel, cudotwórca i uzdrowiciel[17].

Antytezę niemoralnego Koranu, w przekonaniu Riccoldo, stanowi natomiast Ewangelia. Nie tylko zakazuje ona i potępia zło jako akt zewnętrzny, ale także wykorzenia prowadzące do niego namiętności. Ewangelia zasiała i doprowadziła do dojrzałości etykę w nakazie miłosierdzia objawiającym się w miłości Boga i bliźniego. Nakazuje ona dzielić się własnymi dobrami, nie po to, by odwzajemnić łaskę, ale z czystej miłości. Ewangelia nie zaleca zemsty i brutalności. Przeciwnie, uczy łagodności i nadstawiania drugiego policzka, nakazuje kochać wrogów[18].

Zakończenie

Krytykę moralną islamu, przeprowadzoną w *Contra legem Sarracenorum*, należy uznać za dość wyrafinowaną intelektualnie. Choć Riccoldo podaje wiele przykładów w jego przekonaniu niemoralnych zachowań, które jako naganne nakazywałoby pojmować prostolinijne poczucie moralności i sprawiedliwości, jego krytyka moralności islamskiej posiada też solidną podbudowę teoretyczną. Autor traktatu odnosi się bowiem do uniwersalnego pojęcia szczęścia i cnoty, wyrażanego nie tylko przez Ewangelie, ale także choćby przez poganina Arystotelesa, którego autorytet intelektualny uznawali również muzułmanie. Z wywodu dominikanina dość jasno wynika, że islamskie normy religijne, prawne i obyczajowe, nie wpisując się w forsowany przez niego schemat filozoficzny, stoją przez to niżej niż on i są sprzeczne z rozumem. Ten sposób krytyki, opierający się zarówno na konkretnej podstawie filozoficznej, jak i na obrazowych przykładach, dotyczących choćby obyczajowości seksualnej czy promowania brutalności, miał szansę trafić zarówno do prostych, jak i wykształconych muzułmanów. Riccoldo da Monte di Croce poświęcił też dużo uwagi dyskredytacji postępowania Mahometa, bez

[16] CLS, VIII, 22–66, XII, 67–73 (s. 91–92, 117). Riccoldo da Monte di Croce, pisząc o Mahomecie jako ojcu jednej córki, popełnił błąd, ponieważ w rzeczywistości Prorok miał więcej dzieci, jakkolwiek wszystkie oprócz córki Fatimy zmarły wcześnie. Być może fakt, że wieku dorosłego dożyła tylko ona, zmylił Riccoldo i przywiódł do wniosku, ze była jedynym dzieckiem Mahometa. Na temat potomstwa Proroka zob. M. Rodinson, *Mahomet*, tłum. E. Michalska-Nowak, Warszawa 1991, s. 54–55; *Women in Islam. An Anthology from the Quran and Hadiths*, tłum. i red. N. Awde, London–New York 2000, s. 10.

[17] CLS, XV, 296–309 (s. 135).

[18] CLS, XVII, 81–105 (s. 138–139).

czego wykazanie rzekomej etycznej słabości islamu byłoby mniej sugestywne. Dopiero po przeprowadzeniu moralnej krytyki Koranu i sylwetki Proroka dominikanin zajął się przedstawianiem moralnych zalet Ewangelii i chrześcijaństwa. Zbieg ten wynikał z retorycznej strategii traktatu, która zakładała najpierw udowodnienie fałszywości wiary muzułmańskiej jej wyznawcom, przed ukazaniem im chrześcijańskich zasad i rozpoczęciem właściwego procesu nawracania.

Kształtowanie wizerunku Baldwina I, króla Jerozolimy. Fulcher z Chartres i partie wierszowane w opisach zdobycia nadmorskich miast Lewantu

Tomasz Pełech

Panowanie Baldwina z Boulogne jako hrabiego Edessy (1097–1100) oraz króla Jerozolimy (1100–1118) doprowadziło do rozszerzenia i ustabilizowania łacińskich rządów w Syrii i Palestynie. Kluczową rolę w terytorialnym ukonstytuowaniu się państw krzyżowców odegrał podbój w latach 1101–1110 ważnych nadmorskich miast, takich jak Arsuf, Akka, Cezarea, Bejrut, Sydon i Trypolis. Wskazane ośrodki zapewniały bowiem łączność ze światem Zachodu, dzięki czemu do *Outremer* (dosł. *Zamorze*) bezpiecznie mogły napływać chrześcijańskie statki z pielgrzymami, pomocą militarną oraz niezbędnym zaopatrzeniem. Nie zaskakuje więc, że Baldwin z Boulogne, zdobywca lewantyńskiego wybrzeża, jest przedstawiany w historiografii jako budowniczy Królestwa Jerozolimskiego, doskonały wódz, pragmatyczny polityk i przywódca Franków w Syrii i Palestynie, który, jeśli to było konieczne, potrafił sprzeciwić się władzy Kościoła i osiągnąć zamierzone cele polityczne[1].

Warto jednak zwrócić uwagę, że dotychczas badacze krucjat bardzo mało uwagi poświęcili zagadnieniom społeczno-kulturowym związanym

[1] Zob. np. H.E. Mayer, *Études sur l'histoire de Baudouin Ier, roi de Jérusalem*, [w:] *Mélanges sur l'histoire du royaume latin de Jérusalem* (= Mémoires de l'Académie des inscriptions et Belles Lettres, Nouvelle série 5), Paris 1984, s. 10–91; A.V. Murray, *The Crusader Kingdom of Jerusalem: A Dynastic History 1099–1125*, Oxford 2000, s. 30–36, 94–116; Ch. Tyerman, *God's War. A New History of the Crusades*, London–New York 2007, s. 185–189, 200–211; S. Runciman, *Dzieje wypraw krzyżowych*, t. 2 (Królestwo Jerozolimskie i frankijski Wschód 1100–1187), tłum. J. Schwakopf, Katowice 2009, s. 68–99; S.B. Edgington, *Baldwin I of Jerusalem, 1100–1118*, Abingdon–New York 2019 (najnowsza i właściwie jedyna monografia Baldwina I).

z pierwszym łacińskim królem Jerozolimy, jak sfera pamięci o jego dokonaniach, narracje o sukcesach militarnych czy kreacja obrazu władcy w źródłach z epoki[2]. Celem niniejszej pracy jest więc choćby częściowe pogłębienie tematu poprzez analizę kształtowania wizerunku Baldwina z Boulogne przez jego kapelana, Fulchera z Chartres (1058/59–1127), w II księdze *Historia Hierosolymitana*, znanej jako *Liber secundus de Gestis regis Balduini primi*[3]. Uwaga zostanie poświęcona wyraźnie wyodrębnionym partiom wierszowanym, które pojawiają się w opisach zdobywania miast nadmorskich Palestyny. Warto bowiem postawić pytanie, jak i w jakim celu Fulcher je skomponował? O czym świadczy wplecenie wierszy w narrację? Jaka jest ich funkcja i znaczenie w utworze?

Fulcher z Chartres i jego dzieło

Fulcher z Chartres (ur. ok. 1058–1059, zm. ok. 1127) wyruszył na Wschód w hufcu Stefana Henryka, hrabiego Blois (1089–1102), a następnie pozostał na zdobytych przez Franków terytoriach Syrii i Palestyny[4]. W czasie wyprawy, opuszczając obleganą Antiochię, podążył na terytoria Edessy za Baldwinem z Boulogne i został jego kapelanem[5]. Fulcher otrzymał wykształcenie prawdopodobnie w miejscu pochodzenia, tj. w słynnej szkole katedralnej w Chartres[6], która od czasów biskupa Fulberta (1006–1028) była znana jako centrum studiów

[2] Uwagę przykuwa fakt, że S.B. Edgington, autorka biografii pierwszego łacińskiego króla Jerozolimy, w swojej pracy właściwie nie wyszła poza obszar historii politycznej, pomijając szerszą analizę epitafium króla autorstwa Fulchera z Chartres czy nie dostrzegając m.in. chrystomimetycznego charakteru pogrzebu Baldwina I. *Eadem, Baldwin I of Jerusalem*, s. 177–179. Na temat obrazu króla Jerozolimy w źródłach spoza kręgu łacińskiego zob. T. Pełech, *Baldwin z Boulogne w opinii Anny Komneny na kartach Aleksjady*, „Przegląd Nauk Historycznych" 20, 2021, 1, s. 73–96.

[3] Fulcher Carnotensis, *Historia Hierosolymitana (1095–1127)*, wyd. H. Hagenmeyer, Heidelberg 1913 [dalej: FC]. Zob. również V. Epp, *Fulcher von Chartres, Studien zur Geschichtsschreibung des ersten Kreuzzuges*, Düsseldorf 1990; *eadem, Miles und militia bei Fulcher von Chartres und seinen Bearbeitern*, [w:] *„Militia Christi" e Crociata nei secoli XI–XIII. Atti della undecima Settimana internazionale di studio, Mendola, 28 agosto – 1 settembre 1989*, Milano 1992, s. 769–784; J. Rubenstein, *Guibert of Nogent, Albert of Aachen and Fulcher of Chartres: Three Crusade Chronicles Intersect*, [w:] *Writing the Early Crusades: Text, Transmission and Memory*, red. M. Bull, D. Kempf, Woodbridge 2014, s. 24–37.

[4] Fulcher z Chartres był jednym ze 104 zidentyfikowanych krzyżowców i jednym z grona 21 duchownych, którzy zdecydowali się pozostać w *Outremer*, na ogólną liczbę 791 znanych z imienia pewnych i potencjalnych uczestników wyprawy. Zob. J. Riley-Smith, *The First Crusaders, 1095-1131*, London 1997, s. 19.

[5] FC I: XIV, 1 (s. 215): „Ego vero Fulcherus Carnotensis, capellanus ipsius Balduini eram" („Ja, Fulcher z Chartres byłem kapelanem tego Baldwina").

[6] V. Epp, *Fulcher von Chartres...*, s. 25.

klasycznych[7]. Wśród jej wychowanków wymienić można m.in. Bernarda z Chartres (ur. ok. 1060, zm. ok. 1125) oraz Jana z Salisbury (ur. 1120, zm. 1180)[8]. Autor *Historia Hierosolymitana* miał być może również styczność przed pierwszą krucjatą z biskupem Chartres, Iwonem (1089–1115), co ukazuje znaczenie kręgu intelektualnego, w którym obracał się kronikarz[9]. Fulcher posiadał dobrą znajomość gramatyki łacińskiej, płynny styl, znajomość autorów klasycznych (m.in. Wergiliusza, Horacego, Owidiusza, Lukana, Salustiusza, Eutropiusza, Solinusa, Józefa Flawiusza), chrześcijańskich (np. Boecjusza, św. Hieronima, św. Ambrożego, św. Grzegorza Wielkiego, Pawła Orozjusza) oraz Biblii[10]. Najwyraźniej pierwsza krucjata pozwoliła autorowi *Historia Hierosolymitana* awansować w hierarchii kościelnej, gdyż przed rokiem 1097 nie odgrywał istotnej roli w północno-francuskim duchowieństwie. Najpewniej Fulcher nie był nawet członkiem kapituły katedralnej w Chartres, ponieważ nie figuruje w katalogu *Dignitaires de l'Eglise de Notre-Dame de Chartres*[11]. Wiele wskazuje natomiast na to, że po założeniu Królestwa Jerozolimy został przeorem klasztoru na Górze Oliwnej oraz kanonikiem Kościoła Grobu Pańskiego[12].

Fulcher rozpoczął prace nad swoim dziełem najpóźniej ze wszystkich kronikarzy-uczestników pierwszej krucjaty. Najpewniej był to październik lub listopad roku 1101, na co wskazuje wiedza autora o klęsce tzw. krucjaty posiłkowej z 1101 r.[13] W każdym razie na pewno pisał już wiosną 1102 r., gdyż wiedział o śmierci, 19 maja, hrabiego Blois w bitwie pod Ar-Ramlą[14]. Warto podkreślić, że w związku z pobytem w Edessie Fulcher nie był świadkiem tak ważnych wydarzeń jak oblężenie Antiochii oraz zdobycie Jerozolimy[15]. Tak więc w opisie najważniejszych wydarzeń krucjaty,

---

[7] Zob. L.C. MacKinney, *Bishop Fulbert and Education at the School of Chartres*, Notre Dame 1956; E. Jeauneau, *Rethinking the School of Chartres*, Toronto 2009.

[8] Zob. B. Munk Olsen, *L'Étude des auteurs classiques latins aux XIe et XIIe siècles*, t. 3, cz. 1 (Les classiques dans les bibliothèques médiévales), Paris 1987.

[9] Zob. Ch. Rolker, *The earliest work of Ivo of Chartres: The case of Ivo's Eucharist florilegium and the canon law collections attributed to him*, „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, kanonistische Abteilung" 124, 2007, s. 109–127.

[10] FC, s. 69–70.

[11] *Dignitaires de l'Eglise Notre-Dame de Chartres. Listes chronologiques*, red. L.V. Merlet, R. Merlet, Chartres 1900.

[12] *Regesta Regni Hierosolymitani (MXCVII-MCCXCI)*, red. R. Röhricht, Innsbruck 1893, nr 52 (s. 10–11), nr 68 (s. 15), nr 101 (s. 23); FC, s. 16. V. Epp (*Fulcher von Chartres...*, s. 24–35) przekonuje, że oprócz piastowanych godności Fulcher mógł nawet pełnić rolę strażnika relikwii Krzyża Świętego.

[13] FC II: XVI, 1–6 (s. 428–433).

[14] FC I: XVI, 7 (s. 228); II: XIX, 4 (s. 443).

[15] Fulcher z Chartres walki toczone między garnizonem Antiochii a krzyżowcami od października 1097 do czerwca 1098, którym inni autorzy poświęcają wiele uwagi, podsumował bardzo krótko: „multotiens invasiones et proelia invicem Turci et Franci egerunt: vincebant

od października 1097 do bitwy pod Askalonem 12 sierpnia 1099 r., musiał oprzeć się na innych źródłach, do których należą bez wątpienia *Historia Francorum* Rajmunda z Aguilers[16], *Gesta Francorum* oraz dokumenty, jak np. list od przywódców pierwszej krucjaty do papieża Urbana II[17]. Sprawia to, że pierwsza część jego dzieła *Historia Hierosolymitana*, która przedstawia wydarzenia od synodu w Clermont (18–28 listopada 1095) do śmierci Gotfryda z Bouillon (18 lipca 1100), wyróżnia się na tle pozostałych naocznych relacji o pierwszej krucjacie, gdyż została poddana już pewnej obróbce i selekcji materiału.

Następna część, najbardziej interesująca w kontekście niniejszego artykułu, *Liber secundus de Gestis regis Balduini primi*, powstawała w kilku etapach i rozpoczyna się po śmierci Gotfryda z Bouillon. Fulcher kontynuował swoje dzieło i prawdopodobnie, po raz pierwszy, przerwał prace ok. marca/kwietnia 1106 r.[18] Powstała wersja, obejmująca tylko kilka lat panowania Baldwina I, nie dotrwała do naszych czasów, aczkolwiek dobrze poświadczone jest wykorzystanie jej przez innych autorów pracujących na początku XII w. Korzystali z niej m.in. tzw. Bartolf z Nangis[19], twórca tzw. manuskryptu bądź kodeksu "L"[20], Wibert z Nogent[21], Wilhelm z Malmesbury[22] oraz Orderyk Vitalis[23].

---

et vincebantur; nostri tamen saepius quam illi triumphabant" („Turcy i Frankowie wielokrotnie staczali ze sobą potyczki i bitwy: zwyciężali i byli zwyciężani, nasi jednak częściej niż tamci triumfowali"), zob. FC I: XVI, 8 (s. 229).

16 J. France, *The Anonymous Gesta Francorum and the Historia Francorum qui ceperunt Iherusalem of Raymond of Aguilers and the Historia de Hierosolymitano Itinere of Peter Tudebode: An Analysis of the Textual Relationship between Primary Sources for the First Crusade*, [w:] *The Crusades and Their Sources: Essays Presented to Bernard Hamilton*, red. J. France, W.G. Zajac, Aldershot 1998, s. 39–70; J. Flori, *Chroniqueurs et propagandistes. Introduction critique aux sources de la Première croisade*, Genève 2010, s. 179. Por. N. Iorga, *Les narrateurs de la première croisade*, Paris 1928, s. 1–16, 63–79.

17 Zob. FC I: XXIV, 1–14 (s. 258–264). Por. *XVI. Epistula Boemundi, Raimundi comitis S. Aegidii, Godefridi ducis Lotharingiae, Roberti comitis Normanniae, Roberti comitis Flandrensis, Eustachii comitis Boloniae ad Urbanum II papam*, [w:] *Die Kreuzzugsbriefe aus den Jahren 1088–1100. Eine Quellensammlung zur Geschichte des Ersten Kreuzzuges*, red. H. Hagenmeyer, Innsbruck 1901, s. 161–165.

18 FC, s. 45–46.

19 Bartolf z Nangis, *Gesta Francorum Iherusalem expugnatium*, [w:] *Recueil des historiens des croisades. Historiens occidentaux*, t. 3, Paris 1866, s. 457–543; zob. S.B. Edgington, *The Gesta Francorum Iherusalem expugnantium of Bartolf of Nangis*, „Crusades" 13, 2014, s. 21–35.

20 FC, s. 75–78.

21 Guibert de Nogent, *Dei Gesta per Francos*, wyd. R.B.C. Huygens, Turnhout 1996 (= Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 127A), VII, 32, s. 329; VII, 34, s. 332. Zob. J. Rubenstein, *Guibert of Nogent: Portrait of a Medieval Mind*, New York 2002, s. 94–96; J. Flori, *Chroniqueurs et propagandistes...*, s. 223.

22 William of Malmesbury, *Gesta Regum Anglorum: The History of The English Kings*, wyd. R.A.B. Mynors, R.M. Thomson, M. Winterbottom, Oxford 1998, IV, 374, 1 (s. 660–661).

23 *The Ecclesiastical History of Orderic Vitalis*, t. 5, wyd. M. Chibnall, Oxford 1975, IX, 1 (s. 6).

Fulcher wznowił swoją działalność historiograficzną w roku 1109, kiedy opisał jedynie krótko lata 1106–1108[24]. Wydarzenia ostatnich trzech lat panowania Baldwina I (1115–1118) przedstawił dopiero po śmierci króla. W tym czasie autor dopisał prolog, a po roku 1124 dokonał gruntownej redakcji swojego dzieła, aczkolwiek powody tej decyzji są trudne do ustalenia. Verena Epp przypuszcza, że przez lata spędzone w Ziemi Świętej nabrał innego spojrzenia na otaczający świat, co wyraża się m.in. w bardziej krytycznym podejściu do wiary we wszechobecność Boga we wszelkiej działalności Franków na Wschodzie[25] albo usunięciem pewnych treści, które z dalszej perspektywy okazały się niepotrzebne, np. listy trzydziestu emirów uczestniczących w walkach pod Antiochią[26]. Ta poprawiona, aczkolwiek jeszcze nie ukończona wersja dzieła Fulchera, obok *Historia Francorum* Rajmunda z Aguilers oraz *Bella Antiochena* Waltera Kanclerza, znalazła się w słynnym Kodeksie W.[ilhelma?] Grassegalsa, który powstał przed rokiem 1137 i został ofiarowany królowi Ludwikowi VII w przededniu drugiej wyprawy krzyżowej (1147–1149)[27].

W *Liber secundus de Gestis regis Balduini primi* Fulcher z Chartres przedstawił czyny Baldwina I jako króla Jerozolimy w latach 1100–1118, przekazując informacje o ekspedycjach wojskowych i umiejętnościach militarnych władcy. Kronikarz sam brał udział w niektórych wyprawach, np. przeciwko Cezarei Nadmorskiej, dwukrotnie w głąb Arabii oraz nad Morze Czerwone[28]. Wiele miejsca w utworze zajmują oblężenia nadmorskich miast Syrii i Palestyny, z których większa część zakończyła się sukcesem Baldwina I; jedynie pod Tyrem władca poniósł spektakularną porażkę, odnotowaną również przez źródła bizantyńskie i arabskie[29].

Fulcher prowadził prace nad swym dziełem najprawdopodobniej aż do śmierci w roku 1127, gdyż w ostatniej III księdze, opisującej już panowanie Baldwina II (1118–1131), ukazana została plaga szczurów w Jerozolimie, po czym nagle utwór urywa się. Wyprawa króla z września 1127 r. nie została

[24] FC, s. 46.

[25] V. Epp, *Fulcher von Chartres...*, s. 19.

[26] FC I: XXI, 5 (s. 250, przyp. d).

[27] Kodeks W.[ilhelma?] Grassegalsa: Paris, Bibliothèque nationale de France, MS Lat. 14378, fol. 5r-113v [dostęp: 1.06.2021: https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b9067146g/f1.item.r=Latin%2014378]; dedykacja dla króla Ludwika VII zob. także: FC, s. 827. Por. J. Rubenstein, *Putting History to Use: Three Crusade Chronicles in Context*, „Viator" 35, 2004, s. 131–168.

[28] FC II: IX, 1–9 (s. 400–404); IV, 1–5 (s. 370–375); V, 1–12 (s. 376–384); LVII, 1–2 (s. 596–598).

[29] Anna Comnena, *Alexias*, wyd. D.R. Reinsch, A. Kambylis, t. 1, Berlin–New York 2001, XIV 2, 8–11 (s. 431–432); Anna Komnena, *Aleksjada*, tłum. O. Jurewicz, t. 2, Wrocław–Warszawa 2005, s. 601–604; *The Damascus Chronicle of the Crusades. Extracted and Translated from the Chronicle of Ibn Al-Qalanisi*, wyd. H.A.R. Gibb, New York 1932 [przedruk 2014] [dalej: IQ], s. 119–126.

już odnotowana[30]. Można się domyślać, że gdyby to było możliwe, opis inwazji szkodników w Świętym Mieście nie byłby idealnym zakończeniem pracy o wyprawie krzyżowców i utworzeniu ich władztw w Syrii i Palestynie.

Sytuacja w *Outremer* w przeddzień koronacji Baldwina I

Po zdobyciu Jerozolimy 15 lipca i pokonaniu pod Askalonem 12 sierpnia 1099 r. armii Fatymidów znacząca większość krzyżowców powróciła do swoich domów w Europie. W związku z tym do obrony tego, co udało się w *Outremer* zdobyć, pozostało niewielu ludzi. Na powstałą niezwykle trudną sytuację zwrócił uwagę patriarcha Dagobert z Pizy, który w kwietniu 1100 r. skierował prośbę o pomoc w obronie chrześcijańskich zdobyczy w Palestynie „do wszystkich katolików z kraju niemieckiego" (*ad omnes Teutonicae regionis catholicos*)[31]. Albert z Akwizgranu zaznaczył, że Gotfryd z Bouillon napominał wracających do domów krzyżowców, aby starali się przekonać innych do wyruszenia na Wschód w celu obrony Ziemi Świętej[32]. Skalę problemów ludnościowych obrazują również badania prozopograficzne Jonathana Riley-Smitha wskazujące, że z 791 zidentyfikowanych uczestników, pewnych lub prawdopodobnych, do roku 1131 tylko 104 osiedliło się na stałe w *Outremer*[33]. Warto nadmienić, że Fulcher z Chartres wspomniał, iż Baldwin I w toku dwóch kampanii wojennych, datowanych na rok 1101, mógł zebrać za pierwszym razem armię liczącą około 300 rycerzy i tyle samo piechoty, a za drugim 260 rycerzy i 900 piechurów[34].

Ponadto należy dostrzec wątłą podstawę terytorialną państwa, nad którym panował Gotfryd z Bouillon. Obejmowało ono bowiem tylko Jerozolimę, Betlejem, Ar-Ramlę oraz Jaffę, a także na wpół niezależne Księstwo Galilei Tankreda z Hajfą i Tyberiadą[35]. Krzyżowcy nie posiadali więc odpowiedniego

---

30 FC III: LXII (s. 822–823).

31 *XXI. Epistula Dagoberti patriarchae Hierosolymitani ad omnes Teutonicae regionis catholicos*, [w:] *Die Kreuzzugsbriefe aus den Jahren 1088–1100. Eine Quellensammlung zur Geschichte des Ersten Kreuzzuges*, wyd. H. Hagenmeyer, Innsbruck 1901, s. 176–177.

32 Albert z Akwizgranu, *Historia Ierosolimitana, History of the Journey to Jerusalem*, wyd. S.B. Edgington, Oxford 2007 [dalej: AA], VI, 53 (s. 472–475).

33 J. Riley-Smith, *The First Crusaders...*, s. 19; *idem*, *The Motives of the Earliest Crusaders and the Settlement of Latin Palestine, 1095–1100*, „English Historical Review" 98, 1983, s. 721–736.

34 FC II: VI, 9 (s. 388–389); XI, 2 (s. 408–409).

35 Zob. A.V. Murray, *The Crusader Kingdom...*, s. 78; M. Barber, *The Crusader States in the Twelfth Century*, New Haven 2012, s. 18, 54; S. John, *Godfrey of Bouillon: Duke of Lower Lotharingia, Ruler of Latin Jerusalem, c.1060–1100*, London–New York 2018, s. 195–206 [polski przekład: S. John, *Gotfryd z Bouillon. Książę Dolnej Lotaryngii, władca łacińskiej Jerozolimy, ok. 1060–1100*, tłum. G. Smółka, Oświęcim 2019].

w stosunku do swoich potrzeb portu. Trudno bowiem za taki uznać Hajfę, a infrastruktura portowa oraz fortyfikacje Jaffy, początkowo najważniejszego ośrodka nadmorskiego Franków, znajdowały się w stanie ruiny[36]. Krzyżowcy nie kontrolowali również wszystkich dróg prowadzących do Świętego Miasta. W związku z tym chrześcijańscy pielgrzymi narażeni byli na nieustanne ataki muzułmańskich wojsk, które dysponowały stałymi bazami operacyjnymi w ufortyfikowanych miastach nadmorskich. Najpilniejszymi zadaniami nowo założonego Królestwa Jerozolimy było zatem zlikwidowanie bądź zminimalizowanie zagrożenia ze strony wybrzeża lewantyńskiego oraz ustanowienie bezpiecznego połączenia z Zachodem, skąd mogła nadejść pomoc i potrzebne towary. Wykorzystanie szlaku lądowego poprzez Azję Mniejszą było niemożliwe[37] z jednej strony ze względu na zajęcie Antiochii przez Boemunda. Fakt ten naruszał umowę zawartą wcześniej przez krzyżowców z cesarzem Aleksym I, co zaciążyło negatywnie na relacjach łacinników z Bizancjum[38]. Z drugiej zaś, ponieważ terytoria Anatolii, mimo sukcesów wojsk pierwszej krucjaty w bitwach pod Dorylaeum i Herakleą, a także ekspansji Cesarstwa Bizantyńskiego na zachodnie wybrzeża Azji Mniejszej, były wciąż poddane intensywnej penetracji tureckiej[39]. Seldżucy, zarówno Sułtanat Ar-Rūm, jak i Emirat Daniszmendydów, bynajmniej nie przestali stanowić zagrożenia dla chrześcijan, o czym boleśnie przekonali się uczestnicy krucjat z roku 1101[40].

---

[36] FC II: VI, 5 (s. 388); AA, VII, 12 (s. 502–503); IQ, s. 51.

[37] O czym zdawali sobie sprawę sami krzyżowcy, jak stwierdza Fulcher z Chartres: *saepe quidem contristabamur, cum de transmarinis nostris amicis nullum auxilium habere poteramus* („często smuciliśmy się, ponieważ nie mogliśmy otrzymać żadnej pomocy od naszych przyjaciół zza morza"), FC II: VI, 11 (s. 390).

[38] Zob. np. W.B. McQueen, *Relations between the Normans and Byzantium, 1071–1112*, „Byzantion" 56, 1986, s. 427–476; J. Shepard, *When Greek meets Greek: Alexius Comnenus and Bohemond in 1097–1098*, „Byzantine and Modern Greek Studies" 12, 1988, s. 185–278; *idem*, *„Father" or „scorpion"? Style and substance in Alexios's diplomacy*, [w:] *Alexios I Komnenos: Papers of the second Belfast Byzantine International Colloquium, 14–16 April 1989*, red. M. Mullet, D. Smythe, Belfast 1996, s. 68–132; *idem*, *Cross-purposes: Alexius Comnenus and the First Crusade*, [w:] *The First Crusade: Origins and Impact*, red. J. Phillips, Manchester 1997, s. 107–129; J.H. Pryor, M.J. Jeffreys, *Alexios, Bohemond, and Byzantium's Euphrates Frontier: A Tale of Two Cretans*, „Crusades" 11, 2012, s. 31–86.

[39] D.A. Korobeinikov, *Najeźdźcy i sąsiedzi – Turcy (1040–1304)*, [w:] *Bizancjum 1024–1492*, t. 2, red. J. Shepard, tłum. J. Kozłowska, R. Piotrowski, Warszawa 2015, s. 185–216; A. Beihammer, *Patterns of Turkish Migration and Expansion in Byzantine Asia Minor in the 11th and 12th Centuries*, [w:] *Migration Histories of the Medieval Afroeurasian Transition Zone: Aspects of mobility between Africa, Asia and Europe, 300-1500 C.E.*, red. J. Preiser-Kapeller, L. Reinfandt, Y. Stouraitis, Boston–Leiden 2020, s. 166–192.

[40] Literatura o tzw. krucjacie 1101 r. jest bardzo obszerna, zob. np. F. Duncalf, *The Peasants Crusade*, „American Historical Review" 26, 1921, s. 440–453; E.O. Blake, C. Morris, *A Hermit Goes to War: Peter and the Origins of the First Crusade*, [w:] *Monks, Hermits and the Ascetic Tradition*,

Jedyną alternatywą było zatem sprowadzanie zaopatrzenia i posiłków drogą morską. W czasie pierwszej krucjaty działalność flot, genueńskiej, bizantyńskiej czy angielskiej, ukazała ich przydatność, m.in. zaopatrując krzyżowców podczas oblężeń Antiochii i Jerozolimy[41]. Niemniej jednak Frankowie, zmierzając do Świętego Miasta, być może mając w pamięci okupione dużymi stratami oblężenie Arki, nie angażowali się w zdobywanie miast nadbrzeżnych, takich jak Trypolis, Bejrut, Sydon, Tyr, Akka, Cezarea czy Arsuf, zadowalając się obietnicą bezpiecznego przemarszu, zaopatrzenia i pokaźnego okupu[42]. Jednakże taka sytuacja mogła istnieć tylko tymczasowo. Wskazane ośrodki były bowiem zagrożeniem dla żeglugi chrześcijańskiej, ponieważ mogły utrzymywać własne okręty wojenne bądź też pełnić rolę baz wypadowych dla wojsk Fatymidów, jak pokazał przykład Askalonu[43]. Już Gotfryd z Bouillon zdawał sobie sprawę z konieczności zdobycia portów lewantyńskich i podjął próby rozszerzenia władztwa krzyżowców, oblegając m.in. Hajfę, ale jego szybka śmierć przekreśliła plany szybkich podbojów[44].

Partie wierszowane: kampanie wojenne Baldwina I

Wstąpienie Baldwina I na tron Jerozolimy rozpoczęło etap systematycznego podboju nadmorskich miast Palestyny, co znalazło odzwierciedlenie w piśmiennictwie krucjatowym. W *Liber secundus de Gestis regis Balduini*

red. W.J. Sheils, Oxford 1985 (= Studies in Church History 22), s. 79–107; M.D. Coupe, *Peter the Hermit: A Reassessment*, „Nottingham Medieval Studies" 31, 1987, s. 37–45; J. Flori, *Pierre l'Ermite et la première croisade*, Paris 1999; *Deus non voluit: I Lombardi alla prima crociata (1100-1101). Dal mito alla ricostruzione della realtà: atti del Convegno, Milano, 10-11 dicembre 1999*, red. G. Andenna, R. Salvarani, Milano 2003; C. Kostick, *The Social Structure of the First Crusade*, Leiden–Boston 2008, s. 95–130; S. Runciman, *Dzieje wypraw krzyżowych…*, t. 2, s. 26–36.

41 Zob. np. B.S. Bachrach, *Some Observations on the Role of the Byzantine Navy in the Success of the First Crusade*, „Journal of Medieval Military History" 1, 2002, s. 83–100.

42 Szerzej na temat relacji pierwszych krzyżowców z przedstawicielami świata islamu, zob. M.A. Köhler, *Allianzen und Verträge zwischen fränkischen und islamischen Herrschern im Vorderen Orient*, Berlin–New York 1991, s. 20–72; T. Asbridge, *Knowing the enemy: Latin relations with Islam at the time of the First Crusade*, [w:] *Knighthoods of Christ: Essays on the History of the Crusades and the Knights Templar, presented to Malcolm Barber*, red. N. Housley, Aldershot 2007, s. 17–26.

43 Zob. J.H. Pryor, *Geography, Technology and War. Studies in the Maritime History of the Mediterranean 649–1571*, Cambridge 1988, s. 114–116, 124–125; M. Hoch, *The Crusaders Strategy Against Fatimid Ascalon and the "Ascalon Project" of the Second Crusade*, [w:] *The Second Crusade and the Cistercians*, red. M. Gervers, New York 1992, s. 119–128; zob. także S.B. Edgington, *The Capture of Acre, 1104, and the Importance of Sea Power in the Conquest of the Littoral*, [w:] *Acre and Its Falls. Studies in the History of a Crusader City*, red. J. France, Boston–Leiden 2018, s. 13–29.

44 S. John, *Godfrey of Bouillon…*, s. 195–202.

primi zilustrowano sześć zakończonych sukcesem oblężeń, przeprowadzonych przez króla Jerozolimy. Fulcher z Chartres przedstawił zdobycie Arsufu (29 IV 1101), Cezarei (17 V 1101), Akki (26 V 1104), Trypolisu (12 VII 1109), Bejrutu oraz Sydonu (13 V i 5 XII 1110). Pięć spośród wskazanych kampanii wojennych, z wyłączeniem tej przeciwko miastu Arsuf, wyróżnia się krótkim podsumowaniem w formie partii wierszowanych, co zwraca uwagę czytelnika, gdyż zdecydowana większość utworu jest napisana prozą:

(I) Cezarea[45]:

Annus millenus centenus erat, sed et unus Cum nos Caesaream cum scalis cepimus urbem, Cum Stratonis turrem sic dictam cepimus urbem[46].	Był rok tysiąc setny i plus jeden, Kiedy zdobyliśmy drabinami miasto Cezareę, Kiedy zdobyliśmy Wieżę Stratona, wspomniane miasto.

(II) Akka:

Iam novies orto gemino sub sidere Phoebo, Urbs Accon capitur, Ptolemaida quae vocitatur, Anno mileno centeno necne quaterno. Non est urbs Acharon, quam quilibet aestimat Accon. Illa Philistea, Ptolemaida dicitur ista[47].	Już dziewiąty raz Feb wstał w znaku Bliźniąt, Kiedy Akka, zwana również Ptolemaidą, została zdobyta w roku tysiąc sto i czwartym. Nie chodzi tu o Ekron, przez niektórych uważane za Akkę, To zwie się Filistyneą, tamto zaś Ptolemaidą.

(III) Trypolis:

Ter decies Cancro dederat iam lumina Phoebus, Si tria de numero tamen eiiciendo recidas, Urbem cum Tripolim capiunt gens bellica per vim[48].	Już trzy dziesiątki razy Feb oświetlał Raka, Jeślibyś usunął trzy z tej liczby, Kiedy wojowniczy lud szturmem zdobył Trypolis.

[45] Przekład własny.
[46] FC II: IX, 10 (s. 404).
[47] FC II: XXV, 3 (s. 464).
[48] FC II: XLI, 5 (s. 533).

(IV) Bejrut:

Anno mileno centeno bis quoque quino, Urbem Berytum virtus capit armipotentum. Bis decies ortus sub Tauri sidere Phoebus, Terque quaterque fuit, cum factum contigit istud[49].	W roku tysiąc sto i dwa razy pięć Męstwo walecznych zdobyło Bejrut. Kiedy to się stało, Feb wzeszedł pod Bykiem dwie dziesiątki razy i trzy, i jeszcze cztery.

(V) Sydon:

Iam decies novies sol viserat Arcitenentem, Urbem Sidonii cum reddunt mense Decembri[50].	Już dziewiętnaście razy Słońce widziało Strzelca, Kiedy w grudniu wydano Sydon.

Na wstępie należy wskazać, że utwory są krótkie, od dwóch do pięciu wersów. Fakt ten uzasadnia twierdzenie, że miały odgrywać rolę ozdobnego podsumowania, wyróżnienia czy konkluzji najważniejszego wydarzenia danego rozdziału. Uwagę odbiorców przykuwa bez wątpienia forma utworów, bowiem Fulcher z Chartres w kompozycji partii wierszowanych starał się wykorzystywać heksametr daktyliczny. Wybór metrum nie jest przypadkowy, gdyż była to najwłaściwsza miara wierszowa dla epiki, czyli opisu wydarzeń natury historyczno-bohaterskiej już od czasów antycznych. Stąd też takie frazy jak „wiersz bohaterski", „metrum heroiczne" czy „rytm heroiczny", które pojawiają się w literaturze starożytnej, są synonimem heksametru[51]. Autor użył go więc zapewne w celu podkreślenia ważności i dostojności opisanych wydarzeń. Niemniej jednak można spostrzec, że w przypadku zwieńczenia narracji o zdobyciu Trypolisu, w drugim wersie (*Si tria de numero tamen eiiciendo recidas*), nie udało mu się osiągnąć właściwej miary metrum[52]. Pod względem wykorzystania środków stylistycznych warto zwrócić uwagę na użycie przez Fulchera anafory (*cum*) i epifory (*cepimus urbem*) w wierszu poświęconym zdobyciu Cezarei, które tworzą symplokę *cum – cepimus urbem*. W opisie Bejrutu pojawia się zwrot *terque quaterque*, zapewne nawiązujący do znanej frazy z *Eneidy* Wergiliusza (I, 94) czy *Metamorfoz* Owidiusza (VIII, 51).

[49] FC II: XLII, 3 (s. 536).

[50] FC II: XLIV, 7 (s. 548).

[51] Zob. J. Danielewicz, *Semantyczne funkcje form metrycznych w poezji antycznej*, „Pamiętnik Literacki" 74, 1983, 1, s. 123–135.

[52] Nieprawidłowa jest bowiem długość pierwszej stopy w abl. gerundium (*eiiciendo*), a także w słowie *tria*, gdzie autor potraktował *triā* jako *triă*.

W tym przypadku oraz kilku dalszych, jak w wersach *Anno mileno centeno bis quoque quino* (Bejrut), *Annus millenus centenus [...] sed et unus* (Cezarea), autor osiąga jedność treści i dźwięku poprzez użycie tych samych grup kategorii gramatycznych[53]. Nieobce są także rymy, np. *Cum Stratonis turrem sic dictam cepimus urbem* (Cezarea, wers 1), *Anno mileno centeno necne quaterno* (Akka, wers 3), *Anno mileno centeno bis quoque quino* (Bejrut, wers 1), *Urbem Berytum virtus capit armipotentum* (Bejrut, wers 2).

Ponadto można wyróżnić pewien schemat kompozycyjny, którym posługiwał się Fulcher z Chartres. Zwykle na początku podaje on datę wyrażoną albo bezpośrednio rokiem (Cezarea, Akka, Bejrut), albo za pomocą położenia konstelacji zodiakalnych, Bliźniąt, Raka, Byka i Strzelca, względem Słońca (Akka, Trypolis, Sydon, Bejrut). W jednym przypadku uzupełnił informację o wskazany precyzyjnie z nazwy miesiąc wydarzenia (Sydon). Fulcher trzykrotnie (Akka, Trypolis, Bejrut) określa Słońce mianem Feba, przywołując kontekst mitologiczny. Słowo „Phoebus" (gr. *Φοῖβος*, łac. *Phoebus*), czyli dosłownie „jasny", było bowiem głównym epitetem odnoszącym się do Heliosa bądź też Apollina, używanym powszechnie zarówno przez Greków, jak i Rzymian, w odniesieniu do bóstw światła czy upostaciowionego Słońca[54]. Najprawdopodobniej więc Fulcher, znający literaturę antyczną, nawiązał do klasycznego wzorca, aby ubarwić i wzbogacić swoje utwory, dając dowód klasycznego wykształcenia.

Niemniej jednak zasygnalizowany powyżej schemat kompozycji wierszy nie jest sztywny i autor potrafi go modyfikować dla uzyskania odpowiedniego wydźwięku. I tak w wierszu poświęconym zdobyciu Akki Fulcher podał rok wydarzenia dopiero w trzecim wersie, a nie w pierwszym, jak sugerowałyby inne przykłady. Ponadto w opisie podboju Sydonu zamiast Feba autor umieszcza Słońce (*sol*). Aczkolwiek w tym przypadku Fulcher mógł utożsamić Heliosa-Feba z rzymskim Solem, a więc słowo Słońce nie miałoby tylko tak prostego, literalnego znaczenia, ale również wskazywałoby na klasyczne inspiracje.

W schemacie wierszy następnym elementem, po wskazaniu daty, jest informacja, jakie miasto zdobyto. W kilku miejscach Fulcher rozwija wątek nazewnictwa danego ośrodka. W przypadku Cezarei można wskazać na klasyczne źródła zapożyczenia. W literaturze epoki hellenistycznej osada,

[53] Np. poprzez użycie dwóch przysłówków (*terque quaterque*) czy rzeczowników wraz z szeregiem zgodnych liczebników lub przymiotników („Anno mileno centeno bis quoque quino; Annus millenus centenus [...] sed et unus; Anno mileno centeno necne quaterno / Urbem Berytum [...] armipotentum", etc.).

[54] *Etymological Dictionary of Greek*, t. 1–2, red. R.S.P. Beekes, L. van Bekk, Boston–Leiden 2010, s. 1582–1583.

na miejscu której Herod Wielki wzniósł poświęcone Oktawianowi Augustowi miasto, Cezareę Nadmorską, nosiła nazwę *Στράτωνος Πύργος*, czyli „Wieża Stratona". Nazwa ta może pochodzić od imienia założyciela ośrodka, Stratona I, fenickiego króla Sydonu, lub od fenickiej bogini Asztarty[55]. Józef Flawiusz, żydowski historyk z I w. n.e., najczęściej określa Cezareę właśnie jako *Στράτωνος Πύργος* (łac. *Turris Stratonis*)[56]. Fulcher w swojej pracy często odwoływał się do autorytetu żydowskiego historyka, zwłaszcza w opisach geografii Syrii i Palestyny. Świadczą o tym liczne passusy na kartach utworu, w których wprost przywołany został Józef Flawiusz[57], a także inne, mniej bezpośrednie inspiracje[58]. Dlatego też prawdopodobne jest, że Fulcher, wykorzystując określenie „Wieża Stratona", także nawiązał do pracy żydowskiego historyka. Zwłaszcza że w Starym i Nowym Testamencie, stanowiącym swoistą podstawę wiedzy geograficznej o Ziemi Świętej, wskazana nazwa nie występuje. Należy także zaznaczyć, że określenie „Wieża Stratona" dość powszechnie występowało w piśmiennictwie antycznym, a następnie bizantyńskim, by wskazać na takich autorów jak Pliniusz Młodszy[59] czy Jerzy Synkellos[60].

---

[55] Szerzej o historii Cezarei Nadmorskiej i jej nazewnictwie w czasach antycznych zob. R.R. Stieglitz, *Straton's Tower: The Name, the History, and the Archaeological Evidence*, [w:] *Biblical Archaeology Today, 1990. Proceedings of the Second International Congress on Biblical Archaeology (Jerusalem: Israel Exploration Society)*, red. J. Aviram, Jerusalem 1993, s. 546–551; *idem, Stratonos Pyrgos – Migdal Sar – Sebastos: History and Archaeology*, [w:] *Caesarea Maritima. A Retrospective after Two Millennia*, red. A. Raban, K.G. Holum, Leiden–New York–Köln 1998, s. 593–608; D. Keiss-Dolańska, *Cezarea/Wieża Stratona w wybranych źródłach pisanych*, „Vox Patrum" 57, 2012, s. 299–309.

[56] Flavius Iosephus, *Antiquitatum Iudaicarum libri XI–XV*, Berlin 1892 (= *Flavii Iosephi Opera*, wyd. B. Niese, 3), XIII, 11, 2 (s. 209); XIV, 4, 4 (s. 253); XV, 8, 5 (s. 384); XV, 9, 6 (s. 392, 394); *idem, Antiquitatum Iudaicarum libri XVI–XX et Vita*, Berlin 1890 (= *Flavii Iosephi Opera*, wyd. B. Niese, 4), XIX, 8, 2 (s. 269); *idem, De Bello Iudaico libros VII*, Berlin 1894 (= *Flavii Iosephi Opera*, wyd. B. Niese, 6), I, 3, 5, (s. 19); I, 7, 7 (s. 36); I, 21, 5 (s. 93).

[57] Zob. np. „jak twierdzi Józef" (*ut ait Iosephus*), „jak opisuje Józef" (*ut narrat Iosephus*), „o tym pisze Menander, a także szerzej Józef" (*de hoc Menander scribit, Iosephus quoque latius*), „według Józefa" (*iuxta Iosephum*); odwołania w dziele Fulchera do Józefa Flawiusza: FC I: XXXIV, 3 (s. 339); FC III: XXIX, 2 (s. 700); XXIX, 5 (s. 703); XLVI, 6 (s. 774); LI, 4 (s. 796).

[58] Zob. T. Pełech, *Warsztat literacki Fulchera z Chartres na przykładzie analizy motywu z I, XXVIII, 1 Historia Hierosolymitana*, „Scripta Historica" 25, 2019, s. 31–42; *idem, Jerozolima zdobyta! Dramat roku 1099 w kilku odsłonach*, Wrocław 2021, s. 37–42.

[59] Pliniusz Młodszy wspomniał, że „Wieża Stratona" jest nazywana także Cezareą i zbudował ją Herod, a Wespazjan uczynił z niej rzymską kolonię, znaną jako Prima Flavia („Stratonis turris, eadem Caesarea, ab Herode rege condita, nunc colonia Prima Flavia a Vespasiano imperatore deducta") – Caius Plinius Secundus, *Naturalis Historiae libri XXXVII*, t. 1 (ks. I–VI), wyd. K.F.T. Mayhoff, Leipzig 1906, V, 13, 69 (s. 390).

[60] Jerzy Synkellos informuje, że Herod zmienił nazwę miasta ze *Στράτωνος Πύργος* na *Καισάρεια*. Georgius Syncellus, *Chronographia*, wyd. G. Dindorff, Bonn 1829 (= Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae 32, 1), s. 595.

Drugim miastem, które doczekało się bardziej obszernej wzmianki, jest Akka, identyfikowana przez Fulchera, nie po raz pierwszy zresztą, na kartach jego dzieła z antyczną Ptolemaidą[61]. Autor podaje również informację, że Akka jest mylona z filistyńskim miastem Ekron (*Acharon*), leżącym obok Askalonu, pomiędzy miejscowościami Jamnia (Jabne) i Azotus (Ashdod Yam)[62]. Zapewne możliwość pomyłki zachodziła ze względu na zbieżność językową: Akka – *Accon* i Ekron – *Acharon*, lub, jak w kilku innych lekcjach podanych przez Heinricha Hagenmeyera, *Accharon* i *Accaron*[63]. Najprawdopodobniej Fulcher przywołuje tę informację, aby z jednej strony uzmysłowić potencjalnemu odbiorcy, który mógł znać biblijny kontekst geograficzny filistyńskiego Pentapolis, w skład którego wchodził Ekron[64], właściwą lokalizację nadmorskiego miasta Akka, a z drugiej wyprowadzić czytelnika z błędu, skoro, jak sam zauważa, „każdy uznaje [Ekron – T.P.] za Akkę"[65].

Warto również nadmienić, że w dwóch przypadkach Fulcher wygłasza laudację czynu zbrojnego krzyżowców, wskazując, że Trypolis „zdobył szturmem wojowniczy lud" (*gens bellica per vim*), a Bejrut padł w obliczu „męstwa walecznych" (*virtus* [...] *armipotentum*)[66]. Niewątpliwe zatem wskazane wiersze miały charakter pochwalny względem krzyżowców, a także zdobywcy tych miast, Baldwina I. Powstaje zatem pytanie: czy narracje o nadmorskich zdobyczach, okraszone na koniec przez Fulchera wierszami, odgrywały rolę w kształtowaniu wizerunku króla Jerozolimy przez jego kapelana?

Epitafium Baldwina I a wizerunek władcy u Fulchera z Chartres: zarys problematyki

Ostatni wiersz w *Liber secundus de Gestis regis Balduini primi* poświęcony Baldwinowi I wydaje się swoistym łącznikiem pomiędzy wskazanymi wcześniej utworami wierszowanymi a całościowym kształtowaniem na kartach dzieła pamięci o królu jako o „podobnym Jozuemu" zdobywcy. To połączenie można dostrzec na królewskim epitafium ułożonym przez Fulchera:

[61] FC I: XXV, 11 (s. 274); FC II: III, 9 (s. 366); XXII, 1 (s. 456); XXV, 3 (s. 464); XLIV, 4 (s. 547); XLIX, 1 (s. 566).

[62] FC I: XXV, 11 (s. 274): „Acharon urbs est Philistaea prope Ascalonem, inter Jamniam et Azotum" („Miasto Ekron leży w ziemi filistyńskiej, blisko Askalonu, między Jamnią a Azotum"). Por. Joz 13, 3.

[63] FC, przyp. b (s. 371), przyp. e (s. 464).

[64] FC II: IV, 1 (s. 371): „una de V civitatibus" („jedno z pięciu miast").

[65] FC II: XXV, 3 (s. 464).

[66] FC II: XLI, 5 (s. 533); XLII 3 (s. 536).

Cum rex iste ruit, Francorum gens pia flevit, Cuius erat scutum, robur et auxilium. Nam fuit arma suis, timor hostibus, hostis et illis; Dux validus patriae, consimilis Iosue. Accon, Caesaream, Berytum, necne Sidonem Abstulit infandis hostibus indigenis. Post terras Arabum vel quae tangunt mare Rubrum, Addidit imperio, subdidit obsequio. Et Tripolim cepit, sed et Arsuth non minus ursit, Pluraque praeterea fecit honore rata. Obtinuit regnum rex octo decemque per annos, Postea fit quod erat, ut quod erat fieret. Sedecies Phoebus Vervecis viserat astrum, Cum Balduinus rex obit eximius[67].	Gdy król zginął, zapłakał pobożny lud Franków, Którego był tarczą, siłą i wsparciem. Broń swoich, postrach wrogów i ich wróg, Potężny przywódca ojczyzny, podobny Jozuemu, Akkę, Cezareę, Bejrut oraz Sydon Wyrwał bezbożnemu, tubylczemu wrogowi. Następnie ziemie Arabów, zwłaszcza te, które dotykają Morza Czerwonego, Dodał do Królestwa i zmusił do posłuszeństwa. Podbił Trypolis, ale i Arsuf nie mniej uciskał, A ponadto wiele sławnych czynów dokonał. Jako król dzierżył władzę przez osiemnaście lat, a następnie stało się to, co miało się stać. Szesnaście razy Feb zobaczył konstelację Barana, Gdy odszedł Baldwin, król niezwykły.

Warto jednak wspomnieć, że pielgrzym Teodoryk w roku 1172 widział epitafium króla Baldwina I, które wówczas znajdowało się na jego nagrobku w kaplicy kościoła Grobu Pańskiego i brzmiało inaczej:

Hic est Baldwinus alter Iudas Machabeus, Spes patriae, decus ecclesie, virtus utriusque, Quem formidabant, cui dona tributa ferebant Cedar et Egyptus, Dan ac homicida Damascus. Prochdolor, in modico clauditur hoc tumulo[68].	Tu leży Baldwin, drugi Juda Machabeusz, Nadzieja ojczyzny, ozdoba Kościoła, męstwo obydwu, Którego obawiały się i komu niosły należne dary Cedr [Liban] i Egipt, Dan i morderczy Damaszek. Cóż za smutek, pochowany w tym skromnym grobowcu.

[67] FC II: LXIV, 7–8 (s. 613–614).

[68] *Theodericus quidam – Peregrinatio*, [w:] *Peregrinationes tres: Saewulf, John of Würzburg, Theodericus*, red. R.B.C. Huygens, J.H. Pryor, Turnhout 1995 (= Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 139), s. 154.

Można zauważyć, że po pierwsze epitafium, które widział pielgrzym Teodoryk, było znacznie krótsze, a po drugie nacisk ideologiczny został położony na ukazanie Baldwina I jako „drugiego Judę Machabeusza", a nie „podobnego Jozuemu"[69]. Skąd więc ten rozdźwięk? Jak sugeruje Susan B. Edgington, zapis Fulchera mógł być osobistym hołdem złożonym królowi, któremu przez wiele lat służył[70]. Jeśli tak, to kronikarz odrzucił w tym miejscu powszechnie znaną matrycę znaczeniową, nakazującą prezentowanie krzyżowców jako następców Machabeuszy, obecną zresztą w innych partiach jego dzieła, na rzecz przywołania postaci Jozuego[71]. Jest to o tyle ciekawe, że Fulcher musiał wiedzieć, że jego odbiorcy przebywający w Palestynie z łatwością mogą odnaleźć epitafium umieszczone na grobie królewskim. Być może więc nie przywiązywał do tego wagi, narażając się na zarzut kłamstwa, albo też jego własne epitafium nie miało zostać umieszczone na grobie Baldwina I i pojawić się tylko na kartach dzieła.

W tym przypadku byłby to świadomy zabieg Fulchera, który służyć miał podkreśleniu roli pierwszego łacińskiego króla Jerozolimy w powiększeniu terytorium Królestwa krzyżowców, co dokonało się dzięki podbojowi ośrodków nadmorskich w *Outremer*[72]. Autor *Liber secundus de Gestis regis Balduini primi* dostrzegł więc w postępowaniu Baldwina I nawiązanie do czynów biblijnego Jozuego, który jako następca Mojżesza wprowadził Izraelitów do Kanaanu i gromiąc przeciwników religijnych, opanował Ziemię Obiecaną. O ważności porównania króla Jerozolimy do starotestamentowego wojownika w intencji Fulchera świadczy również miara wierszowa epitafium. Autor posłużył się bowiem dystychem elegijnym, który obok heksametru był wykorzystywany w komponowaniu epyllionów, czyli krótkiej formy epickiej, cieszącej się uznaniem zwłaszcza w środowisku poetów aleksandryjskich. Jest to więc również przekaz w konwencji bohaterskiej, uwypuklającej czyny zbrojne Baldwina I. Ponadto, co warto podkreślić, postać Jozuego została

[69] Obraz biblijnych Machabeuszy odgrywał istotną rolę zarówno w kształtowaniu wzorca krzyżowca-świętego wojownika, jak i tożsamości zbiorowej Franków, kreowanych na nowy naród wybrany. Zob. W.H.C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of Conflict from the Maccabees to Donatus*, New York 1965 [repr. Cambridge 2008], s. 477–534; S. Gouguenheim, *Les Maccabées, modèles des guerriers chrétiens des origines au XIIe siècle*, „Cahiers de Civilisation médiévale" 54, 2011, s. 3–20; L. Russo, *Maccabei e crociati: Spunti per una riflessione sull'utilizzo della tipologia biblica nelle fonti della prima crociata'*, [w:] *Auctor et auctoritas in Latinis Medii Aevi litteris: Author and Authorship in Medieval Latin Literature*, red. E. D'Angelo, J. Ziolkowski, Florence 2014, s. 979–994; E. Lapina, *Warfare and the Miraculous in the Chronicles of the First Crusade*, Pennsylvania 2015, s. 97–121.

[70] S.B. Edgington, *Baldwin I...*, s. 179.

[71] Zob. FC, Prologus, 3 (s. 117).

[72] Krótki przegląd na temat opinii innych XII-wiecznych autorów łacińskich o Baldwinie I: S.B. Edgington, *Baldwin I...*, s. 179–182.

przez Fulchera umieszczona w wersie, gdzie pojawia się błąd w metrum, zaburzając rytm utworu (*Dux validus patriae, consimilis Iosue*)[73]. Zabieg ten wskazuje na to, że autor chciał za wszelką cenę wstawić do epitafium, prawie na początku utworu, biblijną postać przywódcy Izraela, nawet jeśli fraza nie zgadzała się metrycznie, aby tylko uzyskać zestawienie z Baldwinem I.

Fulcher, przesiąknięty tradycją biblijną, wybierając nacisk symboliczny na postać Jozuego, najwyraźniej chciał, aby król Jerozolimy został zapamiętany jako właściwy twórca Królestwa, a nie jeden z wielu świętych wojowników. Machabeusze stanowili bowiem niejako wzorzec zbiorczy dla wszystkich krzyżowców, podczas gdy królewski kapelan wyeksponował jednego głównego bohatera. Dlatego też Baldwin I w wyobrażeniu Fulchera jest przywódcą nowego narodu wybranego, Franków, których prowadzi, odzyskując terytoria Ziemi Świętej z rąk otaczających je niewiernych ludów, a przy tym okazuje się skutecznym dowódcą wojskowym i godnie zastępuje swojego poprzednika, Gotfryda z Bouillon. Warto nadmienić, że przywołany wzorzec Jozuego w Starym Testamencie był czymś więcej niż przywódcą Izraelitów, zdobywającym dla nich nowy dom zgodnie z obietnicą daną przez Boga. Według Biblii był on także narzędziem osądzania niegodziwych ludzi, którzy zamieszkiwali tę ziemię, usprawiedliwiając wojnę prowadzoną przez naród wybrany przeciwko mieszkańcom Kanaanu[74]. Wydaje się zatem, że Fulcher z Chartres wpisał w tę matrycę symboliczną Baldwina I, porównując go właśnie do Jozuego i w nim znajdując właściwą paralelę dla swojego bohatera. W ten sposób pokazał, że krzyżowcy, jako nowi Izraelici prowadzeni przez odpowiedniego i prawego przywódcę, odzyskali Ziemię Świętą z rąk niewiernych, a zatem ich wojna była sprawiedliwa a cel słuszny. Był to zatem zabieg służący laudacji pierwszego łacińskiego króla Jerozolimy.

Należy podkreślić, że Fulcher w swoim epitafium za główne dokonania militarne Baldwina I uznaje podbój miast nadmorskich, spośród których wymienia Akkę, Cezareę, Bejrut, Sydon oraz Trypolis. Natomiast oblężenie i zdobycie Arsufu nie zostało w żaden szczególny sposób uwypuklone przez autora. Na zakończenie narracji nie pojawia się bowiem żaden wiersz upamiętniający doniosłość wydarzenia, co w całościowym ujęciu dzieła sytuuje zdobycie Arsufu obok zmagań o Nikeę, Arkę, Albarę, Ma'arrat an-Numan i Tortosę – również nieuzupełnionych o żaden dodatkowy walor literacki.

---

[73] FC II: LXIV, 7 (s. 613).

[74] M.C. Gaposchkin zauważa, że Jozue w średniowiecznym piśmiennictwie był przedstawiany nie tylko jako przywódca wojskowy, ale również jako król Izraelitów, co mogło być doskonałym materiałem porównawczym dla autorów, którzy chcieli wychwalać czyny królów chrześcijańskich, znajdując znakomity wzorzec biblijny. Zob. *eadem, Louis IX, crusade and the promise of Joshua in the Holy Land*, „Journal of Medieval History" 34, 2008, s. 245–274.

Jednakże w polityce rodzącego się Królestwa Jerozolimskiego wskazane ośrodki nie odgrywały żadnej roli, gdyż wszystkie znajdowały się poza jego granicami, a ponadto Baldwin z Boulogne nie brał udziału w obleganiu większości z nich, tj. Arki, Albary i Ma'arratu an-Numanu. Tymczasem Arsuf był najmniejszym spośród zdobytych miast nadmorskich w Palestynie. Nie mógł się równać z walorami portu w Akce czy znaczeniem politycznym Trypolisu, odgrywającym istotną rolę w polityce Baldwina I podczas rozgrywki o dominację w *Outremer* z Tankredem[75]. Tymczasem pięć miast zdobytych przez króla Jerozolimy stanowiło rdzeń posiadłości krzyżowców w Ziemi Świętej. Akka stała się głównym ośrodkiem osadnictwa frankijskiego, ważną rezydencją króla oraz najważniejszym portem i gospodarczym sercem Królestwa. W Trypolisie zostało założone Hrabstwo Trypolisu z dynastią wywodzącą się od Rajmunda z Saint-Gilles i jego następcy Bertranda. Seniorat Sydonu był jednym z czterech największych lenn Królestwa Jerozolimy, a wraz z Cezareą znajdował się w posiadaniu rodu Grenier, pochodzącego od Eustachego, zaufanego doradcy Baldwina I. Znaczną pozycję w hierarchii Królestwa mieli również poszczególni seniorowie Bejrutu[76].

Można więc zaobserwować, że zdobycze pierwszego łacińskiego króla Jerozolimy odegrały istotną rolę w założeniu, ukształtowaniu i utrzymaniu władzy krzyżowców w Syrii i Palestynie. Fulcher, wymieniając podboje, podkreślił ich doniosłe znaczenie, które starał się uwypuklić, tworząc obraz władcy-zdobywcy narodu wybranego, „podobnego Jozuemu". W *Liber secundus de Gestis regis Balduini primi* wyraźnie widać więc połączenie ideologiczne

[75] W roku 1109 odbyła się rada krzyżowców w Trypolisie, gdzie m.in. ustalono, że tereny mające stworzyć ostatecznie Hrabstwo Trypolisu zostaną podzielone pomiędzy dwóch pretendentów do spadku po Rajmundzie z Saint-Gilles, tj. Wilhelma Jordana, wspieranego przez Tankreda i uposażonego Tortosą oraz Arką, a także Bertranda, popieranego przez Baldwina I, który miał otrzymać zdobyty Trypolis oraz zamek Mons Peregrinus (Góra Pielgrzyma). AA, XI, 10–12 (s. 780–782); Willelmus Tyrensis Archiepiscopus, *Chronicon*, wyd. R.B.C. Huygens (= Corpus Christianorum. Instrumenta Lexicologica Latina, Series A – Formae, Fasc. 32, Continuatio Mediaevalis 63–63A), Turnhout 1986, XI, 9 (s. 507–508); IQ, s. 89; K.J. Lewis, *The Counts of Tripoli and Lebanon in the Twelfth Century: The Sons of Saint-Gilles*, London–New York 2017, s. 38–40; S.B. Edgington, *Baldwin I...*, s. 160–161.

[76] W kwestii znaczenia poszczególnych lenn w strukturze Królestwa Jerozolimskiego nieocenionym źródłem jest zbiór aktów prawnych (*assizes*), opracowanych przez Jana z Ibelinu w latach 60. XIII w., w którym zawarto powinności feudalne wobec króla Jerozolimy, w tym np. określoną liczbę konnych wojowników, mających stawiać się na kampanię wojenną: Jean d'Ibelin, *Le livre des Assises*, wyd. P.W. Edbury, Leiden–Boston–Cologne 2003. Zob. także: J. Riley-Smith, *The Feudal Nobility and the Kingdom of Jerusalem, 1174-1277*, London 1973; H.E. Mayer, *Carving Up Crusaders: The Early Ibelins and Ramlas*, [w:] *Outremer: Studies in the History of the Crusading Kingdom of Jerusalem Presented to Joshua Prawer*, red. B.Z. Kedar, H.E. Mayer, R.C. Smail, Jerusalem 1982, s. 101–118; *idem, The Origins of the Lordships of Ramla and Lydda in the Latin Kingdom of Jerusalem*, „Speculum" 60, 1985, 3, s. 537–552; S. Tibble, *Monarchy and Lordships in the Latin Kingdom of Jerusalem 1099–1291*, Oxford 1989.

między partiami wierszowanymi w narracjach o zdobyciu pięciu ważnych nadmorskich ośrodków a epitafium, w którym został zaprezentowany sukces programu polityczno-wojskowego Baldwina I.

* * *

Fulcher z Chartres wzbogacił literacko zdecydowaną większość opisów podbojów miast nadmorskich w *Outremer* przez Baldwina I, dając krótkie podsumowanie w formie wierszy w odniesieniu do pięciu zwycięskich kampanii wojennych przeciwko Cezarei, Akce, Trypolisowi, Sydonowi i Bejrutowi. Wskazany zabieg ubarwienia narracji nie miał służyć jednak tylko i wyłącznie schlebianiu gustom potencjalnych odbiorców, zwłaszcza że jeden spośród heksametrów i dystych elegijny zostały ułożone z błędem. Niemniej jednak poziom partii wierszowanych jest przyzwoity, gdyż nie brakuje w nich np. nawiązań do antycznej literatury czy figur stylistycznych. Wskazane upiększenie pozwoliło Fulcherowi przede wszystkim, w natłoku narracji prozą, skierować uwagę czytelnika w pożądanym przez siebie kierunku, wskazując na zdobycie pięciu nadmorskich miast jako czyn godny zapamiętania i wyszczególnienia. Podkreślone wydarzenia i ich uwypuklenie stanowią istotny wkład w kształtowanie pozytywnego wizerunku Baldwina I, ukazanego jako właściwy twórca Królestwa Jerozolimskiego i przywódca Franków w Ziemi Świętej, co wzmacnia jeszcze przedstawienie go w epitafium jako „drugiego Jozuego". Posługując się wskazanymi zabiegami stylistycznymi i eksponując odpowiednio dobrane treści z życia militarno-politycznego, Fulcher mógł zrealizować cele pragmatyczne w *Liber secundus de Gestis regis Balduini primi* – dokonać laudacji czynów króla, u którego boku stał i wiernie mu służył, osiągając godności i zaszczyty być może niedostępne dla niego w rodzinnym Chartres.

Zachodnie Bałkany (VII–XIV w.) – utracone i odzyskane dla Bizancjum

Jarosław Dudek

Związki zachodniej części Półwyspu Bałkańskiego z Konstantynopolem odbiegają od obiegowej wizji dekadenckiego państwa greckich Rzymian. Długie, ponad tysiącletnie dzieje Bizancjum nierzadko są postrzegane jako proces ustawicznego kurczenia się jego terytorium, rozpoczęty po 565 r. wraz ze śmiercią Justyniana, zakończony zaś upadkiem cesarskiego Miasta w 1453 r. za sprawą Osmanów. Bizancjum, które w połowie VI w. rozciągało się od Gibraltaru po przełęcze Kaukazu, dziewięć stuleci później było już tylko enklawą zredukowaną do cesarskiego Miasta. Owszem, w podręcznikach historii Bizancjum opisywano fazy jego militarnej chwały, kiedy niektóre utracone prowincje powracały pod władzę bazyleusa po wypędzeniu perskich, muzułmańskich czy barbarzyńskich najeźdźców. Nie były to jednak sytuacje częste, dotyczyły tylko krótkich okresów traktowanych jako interwały w bizantyńskim dramacie dziejowym. Na wyobraźnię obserwatorów mocniej oddziaływały okoliczności związane z utratą żyznego Egiptu, prężnych metropolii w Syrii i Palestynie, ostatnich bastionów w północnej Afryce i Italii czy Sycylii. W dużym stopniu przyczyniło się to do ukształtowania potocznego wizerunku Bizancjum jako państwa dekadenckiego, będącego łatwą zdobyczą przepojonych religijnym fanatyzmem muzułmanów, tylko sporadycznie w swoich dziejach zdolnego do ekspansji i niezdolnego do integracji zdobyczy nielicznych walecznych „greckich" cesarzy (np. Herakliusza lub Bazylego II) czy ziem odzyskanych staraniem walecznych krzyżowców[1].

---

[1] Np. P. Partner, *Wojownicy Boga. Święte wojny chrześcijaństwa i islamu*, Warszawa 2000, s. 57, 83–84, 129–130.

Zachodnie Bałkany utracone i zapamiętane

W średniowieczu Zachodnie Bałkany były nie tylko tracone przez Bizancjum, ale również odzyskiwane, i to z większą skutecznością niż w wypadku innych regionów dawnego *Imperium Romanum*. W tym wypadku chodzi o terytorium utracone dla cywilizacji bizantyńskiej już na początku VII stulecia. Okoliczności wydarzeń, do których tu doszło, są ciągle mało znane. Określenie Wieki Ciemne (ok. 600–800) odpowiada ówczesnej rzeczywistości. Inwazje Słowian, Awarów i Bułgarów nastąpiły w VI–VII w., jednak ich konsekwencje zostały ogólnikowo opisane przez średniowiecznych autorów, niezbyt zorientowanych w migracjach, które dotykały obszarów leżących poza murami nielicznych ocalałych bałkańskich miast (Tesaloniki, Monemwazji, Konstantynopola) czy nieodległej Italii. Zamieszkujący utracone terytoria barbarzyńcy tworzyli w ich przekonaniu bezkształtną konglomerację różnych sklawinii (plemiennych terytoriów) Berzytów, Wojunitów, Draguwitów, Welegezytów, Serbów i Chorwatów. Podobnie na temat materialnej egzystencji ówczesnych nowych i starych mieszkańców wiejskiego interioru nadal niewiele są w stanie powiedzieć archeolodzy[2]. Ogólna wiedza Bizantyńczyków co do istoty i zakresu zmian etnicznych i społecznych nie oznaczała rezygnacji z praw do tych ziem, co potwierdza tekst zakładający ich formalną przynależność do państwa bizantyńskiego. Praca cesarza Konstantyna VII Porfirogenety (912–959) zapewne powiela wczesnośredniowieczne spisy, według których Macedonia, Epir stary i nowy, Dardania, Dacia i Panonia pozostały prowincjami państwa bizantyńskiego[3]. Równolegle między biskupami Rzymu i Konstantynopola od VII do IX w. trwał ostry spór o podległość organizacji kościelnej na obszarach, które w zdecydowanej większości były zamieszkałe przez pogańskich Słowian. Nawet pojednawcze kroki podjęte przez świętych Konstantyna-Cyryla i Metodego oraz chrystianizacja Bułgarii

---

[2] D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth*, Oxford 1971, [*Vizantijski Komonvelt*, tłum. K. Todorović, Beograd 1991, s. 12–16, 53–85]; J. Shepard, *Byzantium's Overlaping Circles*, [w:] *Proceedings of the 21st International Congress of Byzantine Studies, London, 21-26 August*, Farnham 2006, s. 17–22; F. Curta, *Eastern Europe in the Middle Ages. 500-1300*, Leiden 2019, t. 1, s. 65–77; P. Lemerle, *Les plus anciens recueils des Miracles de Saint Démétriu et la penetration des Slaves dans le Balkan*, t. 2 (Commentaire), Paris 1981, s. 179–193; S. Turlej, *The Chronicle of Monemvasia. The migration of the Slavs and church conflicts in the Byzantine source from the beginning of 9th century*, Cracow 2001, s. 126–127, 138–149; I. Rochow, *Byzanz im 8. Jahrhundert in der Sicht des Theophanes. Quellenkritisch-historischer kommnetar zu den Jahren 715-813*, Berlin 1991; T. Živković, *De Conversione Croatorum et Serborum. A Lost Source*, Belgrade 2012; E. Nallbani, *Transformations et continuité dans l'quest des Balkans. Le cas de la civilisation de Komani (IVe-IXe) siécles*, [w:] *L'Illyrie méridionale et l'Epire dans l'Antiquité. IV. Actes du IV colloque internationale de Grenoble, 10-12 octobre 2002*, red. P. Cabannes, J.-L. Lamboley, Paris 2004, s. 481–490.

[3] Constantino Porfirogenito, *De tematibus*, wyd. A. Pertusi, Vatican 1952, s. 93.

ok. 865 r. nie doprowadziły do jego zakończenia. Będzie on ożywać w różnych postaciach w późniejszych czasach[4].

Zdobyte przez barbarzyńców ziemie ostatecznie powróciły pod władzę Bizancjum w 1018 r. za sprawą militarnych zwycięstw cesarza Bazylego II (976–1018). Od tego czasu zachodnie Bałkany stały się integralną częścią Romanii do połowy XIV w. W sensie geograficznym nie był to obszar o wyraźnych i trwałych granicach terytorialnych. Zauważalna była południowa granica, stanowiąca pozostałość po dawnym pograniczu bizantyńsko-bułgarskim sprzed 1018 r. Wiele lat później pamiętano, że stara granica prowadziła od Tesaloniki do położonych nad Morzem Jońskim miast Jerycho i Kanina (*ἤγουν ἀπὸ Θεσσαλονίκης, ἄχρις Ἱερικὼ καὶ Καννίνων*)[5]. Na północy, w okresie swojego największego rozrostu terytorialnego bizantyńskie posiadłości na zachodnich Bałkanach graniczyły z biegiem środkowego Dunaju. Na wschodzie obszerne i długie doliny Strymonu i Morawy oddzielały je od reszty Bałkanów, zaś na zachodzie miały jedyną naturalną granicę w postaci wybrzeży Morza Jońskiego i Adriatyckiego. Terytorium to nigdy nie stanowiło zwartego bloku, poprzecinane pasmami gór trudno zachowywało spoistość; rodziło to istotne trudności komunikacyjne, zwłaszcza na lądzie stałym[6]. Niezależnie jednak od politycznych konfiguracji

[4] O kontrowersjach w związku z zainicjowaniem podległości patriarchatowi Konstantynopola pozostałości tutejszych struktur kościelnych pisali m.in.: S. Turlej, *Konflikt ikonoklastyczny a problem jurysdykcji nad Illyricum*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Religiologia" 29, 1996, s. 33–37; M. Betti, *Rome and the heritage of ancient Illyricum in the ninth century*, [w:] *Imperial Spheres and the Adriatic. Byzantium, the Carolingians and the Treaty of Aachen (812)*, red. M. Ančić, J. Shepard, T. Vedriš, New York 2018, s. 243–252; J. Dudek, *Biskupi Dyrrachionu w strukturach patriarchatu Konstantynopola (VII–XI wiek)*, „Vox Patrum" 58, 2013, s. 221–236.

[5] I. Božilov, *Bălgarskata archiepiskopija XI-XII vek. Spisăkăt na bălgarskite archiepiskopi*, Sofija 2011, s. 102 (wersy 16–17). Jak można przypuszczać w oparciu o zapiski Kekaumena, pamięć o przebiegu „starej" granicy pozostawała mocno osadzona w mentalności mieszkańców dawnego pogranicza pod koniec XI w. Zob. *Sovety i rasskazy Kekavmena. Poučenije vizantijskogo polkovodca z XI veka*, wyd., tłum., wstęp i komentarz G.G. Litavrin, Sankt-Peterburg 2003, s. 136, 168, 176–178, 180–182, 186–192, 196–198, 266–286, 296–300, 316–318. Tesalonikę, największe miasto ówczesnych Bałkanów, należy potraktować z racji położenia jako główny ośrodek środkowej części półwyspu. Dzieje średniowieczne tego portowego miasta i otaczających je ziem, relacji ze słowiańskimi sąsiadami, powiązania z dolnym dorzeczem Wardaru, południowo-wschodnią Tracją, basenem Morza Egejskiego stanowią odrębny nurt historii bałkańskiej w tamtej epoce. Zob. T.E. Gregory, *Thessalonike*, [w:] *The Oxford Dictionary of Byzantium*, t. 3, red. A.P. Kazhdan *et al.*, New York–Oxford 1991 [dalej: ODB], t. 3, s. 2071–2072; T.E. Gregory, A. Kazhdan, *Thessalonike, Theme of*, [w:] ODB, t. 3, s. 2173; W. Swoboda, *Sołuń*, [w:] *Słownik starożytności słowiańskich. Encyklopedyczny zarys kultury Słowian od czasów najdawniejszych do schyłku wieku XII* [dalej: SSS], t. 5 (S–Ś), Wrocław–Warszawa–Kraków 1975, s. 336–340.

[6] Badacze różnych epok zgodnie podkreślają historyczne znaczenie przeszkód naturalnych charakterystycznych dla zachodnich Bałkanów: rozczłonkowanie przez wysokie łańcuchy górskie kontrastujące z głębokimi rzecznymi dolinami, nierównomierna sieć dróg,

między XI a XIV w. osią tych ziem był z pewnością zachodniobałkański odcinek antycznego szlaku *Via Egnatia*, który łączył Rzym z Konstantynopolem (między Dyrrachion i Valoną a Tesaloniką). Położone wzdłuż lub w jej pobliżu antyczne miasta Edessa, Bitola (ant. *Heraklea Lynkestis*), Ochryda (ant. *Lychnidos*), Skopje (ant. *Scupi*), Nisz (ant. *Naissos*) czy Dewol (ant. *Selasforos*) wszystkie powróciły na karty źródeł pisanych wraz ze wspomnianym odcinkiem rzymskiej drogi przed 1018 r. Od czasów wypraw Bazylego II na kolejne stulecia stały się kluczowymi ośrodkami bizantyńskich zachodnich Bałkanów[7]. *Via Egnatia* wraz z tzw. Drogą Wojenną (*Via Militaris*), prowadzącą z Belgradu do Konstantynopola, odzyskały swoją starożytną rangę jako kluczowe szlaki dla średniowiecznych pielgrzymów, krzyżowców, kupców oraz wszelakiej maści zdobywców zafascynowanych mirażem Orientu. Było to duże osiągnięcie władz bizantyńskich, zwłaszcza jeśli uwzględnimy konieczność sprostania wielu wyzwaniom politycznym i administracyjnym w następnych trzech stuleciach. Dotyczyło to zarówno działań ofensywnych, jak i defensywnych władców Bizancjum wobec problemów związanych z ich relacjami z państwami Europy południowej i środkowej[8].

Zachodnie Bałkany odzyskane i obronione

Odzyskane ziemie były naturalnym pomostem w organizowaniu wypraw umożliwiających rozszerzenie bizantyńskiej strefy wpływów w Dalmacji, Italii czy na Węgrzech. Wyraźnie to widać w okresie rządów Manuela I

uzależnienie wydolności komunikacyjnej od pór roku. Zob. B. Bavant, *Iliria*, [w:] *Świat Bizancjum*, t. 1 (Cesarstwo Wschodniorzymskie 330–641), red. C. Morrison, tłum. A. Graboń, Kraków 2007, s. 363–366; F. Braudel, *Morze Śródziemne i świat śródziemnomorski w epoce Filipa II*, t. 1, tłum. T. Mrówczyński, M. Ochab, Warszawa 2004, s. 34–37, 61–63, 67–69.

7 A. Kazhdan, *Devol*, [w:] *ODB*, t. 1, s. 616–617; *idem*, *Ohrid*, [w:] ODB, t. 3, s. 1514–1515; W. Swoboda, W. Molè, *Ochryda*, [w:] SSS, t. 3 (N–O), s. 452–456; A. Kazhdan, *Skopje*, [w:] ODB, t. 3, s. 1912; W. Swoboda, *Skopje*, [w:] SSS, t. 5 (S–Ś), s. 230–231; T.E. Gregory, *Dyrrachion*, [w:] ODB, t. 1, s. 668; S. Rek, *Dracz*, [w:] SSS, t. 8 (Suplementy i indeksy), s. 61–69; L.F. Miraj, *Dyrrachion in the Early Christian and Byzantine Period*, Tiranë 2013. Uwzględnić należy również ośrodki wprawdzie odległe od *Via Egnatia*, jak Nisz czy Belgrad, które jednak do końca XII w. pozostawały ważnymi ośrodkami bizantyńskich zachodnich Bałkanów. Zob. A. Kazhdan, *Naissus*, [w:] ODB, t. 2, s. 1433–1434; T. Wasilewski, *Niš*, [w:] SSS, t. 3 (L–O), s. 402–403; A. Kazhdan, *Singidunum*, [w:] ODB, t. 3, s. 1904.

8 O znaczeniu bałkańskich szlaków dla kontaktów miedzy Konstantynopolem a Rzymem w IX–X w. pisał M. McCormick, *Narodziny Europy. Korzenie gospodarki europejskiej. 300–900*, tłum. A. Bugaj, Z. Dalewski, J. Lang, I. Skrzypczak, Warszawa 2007, s. 527–539. W odniesieniu do późniejszych wieków aktualne pozostają spostrzeżenia: S. Runciman, *The Pilgrimages to Palestine before 1095*, [w:] *A History of the Crusades*, t. 1, red. K.M. Setton, M.W. Baldwin, Madison-Milwaukee-London 1969, s. 74–75; A.R. Lewis, *The Danube route and Byzantium 802-1195*, [w:] *Actes du XIVe Congrès International des Études Byzantines, Bucurest 6-12 Septembre 1971*, t. 2, Bucharest 1975, s. 359–368.

Komnena (1143–1180), który wykorzystał port w Dyrrachion do restytucji władzy cesarskiej w Italii południowej i środkowej w latach 1155–1158, 1173–1176. Podobnie bizantyńskie bazy w Skopje, Niszu i Belgradzie umożliwiły zorganizowanie trzynastu wypraw przeciwko Węgrom w latach 1151–1167. Niektórymi z nich dowodził sam Manuel, pozostałymi jego gubernatorzy z zachodnich Bałkanów. W bliższej perspektywie takim celem bizantyńskich wypraw były sąsiednie serbskie państwa w Zecie i Raszce. Ich władcy kolejno w XI–XII w. usiłowali wyzwolić się spod bizantyńskiej dominacji. Przed rokiem 1180 aspiracje Serbów były jednak skutecznie uśmierzane przez cesarskich namiestników rezydujących w Dyrrachion lub za pomocą wojskowych ekspedycji, osobiście prowadzonych na zachodnie Bałkany przez pierwszych trzech cesarzy z dynastii Komnenów: Aleksego I (1081–1118), Jana II (1118–1143) i wspomnianego Manuela[9].

Równolegle poczynając już od pierwszego większego kryzysu politycznego średniowiecznego Bizancjum, zaistniałego po wygaśnięciu dynastii macedońskiej w roku 1056, zachodniobałkańskie prowincje stały się celem zamorskich inwazji, przede wszystkim apulijskich i sycylijskich Normanów[10]. Ponadto od XI stulecia przez zachodnie Bałkany przebiegał szlak wykorzystywany przez grupy pątników i krzyżowców. Migracje te, zważywszy na ówczesne realia demograficzne, przybrały postać masowych wędrówek. W latach 1096–1097 wzdłuż samej drogi egnackiej miało przemieścić się,

[9] M. Angold, *The Byzantine Empire. 1025-1204. A political history*, London–New York 1984, s. 171–176. W wypadku bizantyńskich ekspedycji do Italii zob. P. Magdalino, *The empire of Manuel I Komnenos. 1043-1180*, Cambridge 1993, s. 57–61, 78–87, zaś wypraw na Węgry zob. F. Makk, *The Árpads and the Comneni. Political Relation between Hungary and Byzantium in the 12th Century*, Budapest 1989, s. 42–95. W kwestii wypraw bizantyńskich gubernatorów Dyrrachion przeciwko serbskim książętom i królom Przymorza zob. T. Wasilewski, *Stefan Vojislav de Zahumlje, Stefan Dobroslav de Zeta et Byzance au milieu du XIe siècle*, „Zbornik Radova Visantološkog Instituta" 13, 1971, s. 109–126; J. Dudek, *„Cała ziemia dyrracheńska" pod panowaniem bizantyńskim w latach 1005–1205*, Zielona Góra 1999, s. 15–33. W kwestii chronologii i topografii wojen prowadzonych z ówczesnymi żupanami Raszki zob. L. Maksimović, *Srbija i pravci vizantijskih pohoda u XII veku*, „Zbornik Radova Visantološkog Instituta" 22, 1983, s. 7–18; J. Leśny, *Studia nad początkami serbskiej monarchii Nemaniczów (połowa XI – koniec XII wieku)*, Wrocław–Warszawa 1989, s. 106–109, 112–114, 127, 134–154, 166–168, 173–179.

[10] Kluczową rolę wybrzeży i interioru obecnej Albanii jako zachodnich rubieży Bizancjum podkreśla A. Duçéllier, *La façade maritime de l'Albanie au Moyen Age. Durazzo et Valona du XIe au XVe siècle*, Thessaloniki 1981, s. 44–45. W kwestii poszczególnych inwazji Normanów z lat 1081–1085, 1107–1108, 1147–1149, 1185–1186, zob. A.G.K. Savvides, *Byzantino-Normanica: The Norman Capture of Italy (to 1071) And The First Two Invasions in Byzantium (A.D. 1081-1085 And 1107-1108)*, Paris 2009; J. Dudek, *„Cała ziemia dyrracheńska"...*, s. 44–58, 72–80. O ewentualnym projekcie utworzenia kolejnego normańskiego władztwa na zachodnich Bałkanach (podobnie jak w Normandii, Anglii, południowej Italii, Sycylii, po 1098 r. również w Antiochii) pisze R. Upsher Smith Jr, *„Nobilissimus" and Warleader: The opportunity and the necessity behind Robert Guiscard's Balkan expeditions*, „Byzantion" 70, 2000, 2, s. 507–526.

nie licząc towarzyszących im rodzin, kupców oraz zwykłych pielgrzymów, ok. 20–30 tysięcy zbrojnych uczestników pierwszej krucjaty, pochodzących z Prowansji, Italii i północnej Francji, wraz z biskupem Ademarem z Monteil, jej tytularnym przywódcą. Mniejsza grupa krzyżowców z Lotaryngii podążała w tym samym czasie wzdłuż innej rzymskiej drogi (*Via Militaris*), na jej odcinku między Belgradem a Niszem. Celem wszystkich formacji krucjatowych był Konstantynopol, dokąd docierały bez większych przeszkód dzięki miejscowym przewodnikom oraz logistycznemu wsparciu urzędników bizantyńskich na Bałkanach[11].

Prawie do końca XII w. zachodnie Bałkany utrzymały rangę pomostu w relacjach pierwszych Komnenów z krajami łacińskiego Zachodu. Zorganizowane w tej części półwyspu struktury militarno-administracyjne umożliwiały cesarzom balansowanie między rosnącym potencjałem włoskich republik i europejskiego świata feudalnego a bizantyńskim stanem posiadania w Lewancie. Kryzys wewnętrzny Cesarstwa w latach 1180–1204 raptownie zmienił ten układ polityczny. Zachodnie Bałkany bezpośrednio odczuły osłabienie państwa, doświadczając inwazji Węgrów, Normanów i krzyżowców. Węgierski król Bela III (1172–1196) między rokiem 1182 a 1183 zdobył większość twierdz położonych przy *Via Militaris*, między Belgradem a Sardyką, natomiast dowódcy sycylijskiego króla Wilhelma II Dobrego (1166–1189) zajęli w 1185 r. najważniejsze miasta bizantyńskie, położone między Morzem Jońskim a Morzem Marmara: Dyrrachion, Ochrydę, Tesalonikę, Mosynopolis, docierając do przedmieść samego Konstantynopola[12]. Kulminacją kryzysu politycznego okazało się przybycie na Bałkany uczestników czwartej krucjaty, którzy po zmianie pierwotnych planów zajęli Zadar, Dyrrachion oraz Konstantynopol, ustanawiając tzw. Cesarstwo Łacińskie (1204–1261)[13]. Ostatecznie konsekwencje tych wydarzeń były bardziej dotkliwe dla centrum Bizancjum niż dla jego poszczególnych prowincji. Krzyżowcy wspólnie z Wenecjanami zawładnęli największymi miastami na Bałkanach (Konstantynopolem i Tesalonikami) oraz temem Hellady i Peloponezu. Powstały również plany rozbioru całego regionu pomiędzy Wenecjan i najpotężniejszych panów feudalnych uczestniczących

[11] W kwestii liczebności grup krzyżowców aktualne pozostają ostrożne szacunki L. Koczego, *Narody w pierwszej wyprawie krzyżowej*, „Teki Historyczne" 9, 1960–1961, s. 41–96, zwłaszcza 47.

[12] W. Hecht, *Die byzantinische Aussenpolitik zur Zeit der letzten Komnenenkaiser (1180-1185)*, Neustadt/Aisch 1967, s. 39–44, 80–86.

[13] W szerszej perspektywie zob. E.H. McNeal, R.L Wolff, *The Fourth Crusade*, [w:] *A History of the Crusades*, t. 2, *The Later Crusades 1189-1311*, red. K.M. Setton *et al.*, Madison–Milwaukee–London 1969, s. 176; Ch.M. Brand, *Byzantium confronts the West 1180-1204*, Cambridge Mass. 1968, s. 57–59, 160–175.

w IV krucjacie[14]. W wypadku zachodnich Bałkanów nie zostały one jednak przez najeźdźców zrealizowane. Bonifacemu z Monferrat, ogłoszonemu królem Tesalonik, nie udało się utrwalić swych wpływów na zachód od stolicy swego królestwa. Wenecjanie dość szybko również zrezygnowali ze sprawowania bezpośrednich rządów w Dyrrachion i pozostałych miastach zachodniego wybrzeża. W przeciwieństwie do Peloponezu i środkowej Grecji nie powstały tutaj żadne frankijskie księstwa i baronie. Niepowodzenia najeźdźców wynikły z różnych czynników.

Początkowo najważniejszym z nich okazało się narastające zagrożenie ze strony Bułgarów, którzy najpierw rozbili pod Adrianopolem (1205) armię pierwszego łacińskiego cesarza Baldwina I (1204–1205) oraz pokonali i uśmiercili Bonifacego z Monferrat (1207). Późniejsze rozstrzygnięcia militarne i polityczne wynikały z postawy lokalnych notabli, którzy po rozpadzie Cesarstwa tworzyli na bizantyńskim Zachodzie własne niezależne struktury władzy. Najważniejsze okazało się państwo Angelosów z Arty, które w latach 1215–1230 urosło do rangi odrodzonego Cesarstwa konkurującego z powstałym w Azji Mniejszej nicejskim ośrodkiem politycznym. Teodor Angelos Dukas, jeden z przedstawicieli tej rodziny, przyjął w Tesalonice koronę cesarską i był bliski realizacji planu odzyskania Konstantynopola[15]. Okoliczności te sprawiły, że wszystkie podjęte przez łacinników w XIII w. próby przejęcia kontroli nad zachodnim odcinkiem *Via Egnatia* zakończyły się niepowodzeniem. Najpierw trzeci z cesarzy łacińskich, Piotr de Courtenay daremnie

[14] Aleksy IV Angelos (1203–1204), pretendent do tronu towarzyszący krzyżowcom, został proklamowany cesarzem już na zachodnich Bałkanach w Dyrrachion. Po jego zamordowaniu, wg tzw. *Partitio Romaniae*, tekstu porozumienia zawartego przez przywódców krucjaty w kwietniu 1204 r., nadmorska część zachodnich Bałkanów od ujścia Drinu po Zatokę Koryncką miała wraz portami w Dyrrachion i Valonie przypaść Republice Św. Marka, natomiast miasta i regiony położone na wschód przyznano ostatecznie po korektach Bonifacemu z Monferrat. Zob. A. Carile, *Partitio terrarum Imperii Romanie*, „Studi Veneziani" 7, 1965, s. 125–305, zwłaszcza 217–222.

[15] Jednym z pierwszych osiągnięć Teodora Dukasa, aspirującego do roli przywódcy Romajów w walce z łacinnikami, było pojmanie i dożywotnie uwięzienie cesarza Piotra de Courtenaya w 1217 r. W ciągu najbliższych kilkunastu lat Teodor opanował nie tylko całe dawne bizantyńskie zachodnie Bałkany, ale również Tesalonikę i zachodnią Trację. Jego plany odzyskania Konstantynopola, których realizacji zdawał się być bliski, udaremnił car Bułgarów Iwan Asen II (1218–1242), rozgramiając jego armię nad rzeką Kłokotnicą w Tracji (1230). Później organizm polityczny zbudowany przez Teodora nigdy nie odzyskał dawnego znaczenia. W literaturze przedmiotu jego państwo nazywane jest często „despotatem Epiru", jednak dopiero od połowy XIV w. posiadamy źródłowe potwierdzenie faktu używania tytułu despoty przez kolejnych dynastów z rodu Angelosów i Orsinich. Zob. L. Stiernon, *Les origins du Despotat d'Epire. A propos d'un livre recent*, „Revue des etudes byzantines" 17, 1959, s. 90–126; R.J. Loenertz, *Aux origins du despotat d'Epire et de la principaut d'Achaie*, „Byzantion" 43, 1973, s. 360–394; D.M. Nicol, *The Despotate of Epiros*, Oxford 1957, s. 47–75; A.M. Talbot, A. Kazhdan, *Epiros despotate of*, [w:] ODB, t. 1, s. 716–717.

usiłował w roku 1217 przedostać się tym szlakiem z Dyrrachion do swojej siedziby w Konstantynopolu. Pojmał go jeden z bizantyńskich liderów i słuch po nim zaginął. Kilkadziesiąt lat później, w roku 1259, koalicja łacińskich feudałów (Wilhelm de Villehardouin, Godfryd de Karytaena, Anzelm de Toucy) i niektórych bizantyńskich notabli została rozgromiona na równinach Pelagonii. Wynik bitwy stoczonej na zachodnich Bałkanach, słusznie uważanej za jedną z najważniejszych bitew średniowiecza, przesądził o losie Cesarstwa Łacińskiego, które upadło w roku 1261[16].

Zwycięstwo nad łacinnikami i odzyskanie Konstantynopola było sukcesem rywali zachodnich Romajów, władców małoazjatyckiej Nikei. Jeszcze zanim Michał VIII Paleolog (1258–1282) wkroczył do cesarskiego miasta, jego poprzednicy Jan III Watatzes (1222–1254) i Teodor II Laskaris (1254–1258) podporządkowali Nikei zachodnie Bałkany. Mimo przeszkód pozostały one pod władzą cesarzy z Konstantynopola do połowy XIV stulecia. Michał VIII i jego sukcesorzy z rodu Paleologów odbudowali Cesarstwo, które szybko okazało się być cieniem dawnej potęgi. Zarządzając zachodnimi prowincjami swojego państwa, władcy odrodzonego imperium musieli się liczyć z potęgą tutejszych magnatów, którzy po 1204 r. stali się często niezależni od jakiejkolwiek władzy centralnej. Dotyczyło to zarówno greckojęzycznych Romajów, jak i możnych wywodzących się z pozostałych miejscowych etnosów. Bez wsparcia z ich strony władanie zachodnimi Bałkanami oraz obrona przed wrogiem zewnętrznym byłyby niemożliwe[17].

Mimo skromniejszych zasobów, aspiracji lokalnych notabli i zagrożeń pozostałych granic Bizancjum pierwsi Paleologowie potrafili jednak chronić zachodnie prowincje ze skutecznością porównywalną z wysiłkami ich cesarskich poprzedników z XI–XII w. Sycylijscy Hohenstaufowie i neapolitańscy Andegawenowie nie zdołali utworzyć własnej stabilnej strefy wpływów na drugim brzegu Adriatyku. Ich bałkańskie ekspedycje nigdy nie osiągnęły takich rezultatów jak wschodnie wyprawy Roberta Guiscarda i dowódców Wilhelma Dobrego. Powołane w roku 1272 Królestwo Albanii

[16] Z. Pentek, *Cesarstwo Łacińskie. 1204–1261. Kolonialne państwo krzyżowców czy Neobizancjum*, Poznań 2004, s. 147–152, 188–190, 191–192.

[17] W pierwszej grupie kluczową rolę odgrywali przedstawiciele rodu epirockich Angelosów. Swoją niezależność umacniali, wchodząc w związki dynastyczne z rodami panującymi w Bułgarii oraz Italii. Zob. D.M. Nicol, *The Despotate of Epiros 1267-1479. A contribution to the history of Greece in the middle ages*, Cambridge 1984, s. 9–122. W grupie niegreckich dynastów coraz większą rolę w XIII–XIV w. odgrywali naczelnicy albańskich klanów stojący na czele niedostępnych górskich enklaw. Przyjmując bizantyńskie pensje i tytuły, byli praktycznie niezależni. Zręcznie wykorzystywali potencjał militarny członków swoich klanów, oferując usługi wszystkim siłom politycznym zabiegającym o zdobycie lub utrzymanie stref wpływów na zachodnich Bałkanach. Zob. P. Xhufi, *La „debizantinizzazione" del'Arbanon*, [w:] *The Mediewal Albanians*, red. Ch. Gasparis, Athens 1998, s. 59–77.

(*Regnum Albaniae*) okazało się fantomem niezdolnym do utrzymania stabilnej władzy Andegawenów nawet w nadmorskim Dyrrachion. Serbscy Nemanicze długo zmagali się z oporem bizantyńskich placówek hamujących ich ekspansję na południe w kierunku Dyrrachion i Tesaloniki[18]. Ostateczny kres bizantyńskiej hegemonii na zachodnim odcinku *Via Egnatia* nastąpił dopiero w czasie wojny domowej, która nastała po przedwczesnej śmierci cesarza Andronika III Paleologa (1328–1341). Cena takiej polityki okazała się bardzo wysoka. Odzyskanie Konstantynopola i skupienie sił na ochronie zachodnich rubieży państwa zaowocowały bowiem zaniedbaniem Azji Mniejszej, która w niespełna pół wieku później została utracona na rzecz Osmanów i ich sojuszników.

Bizantyńskie zachodnie Bałkany – specyfika

Zdefiniowanie tej części świata bizantyńskiego oraz ukazanie jego specyficznych cech nastręcza pewnych problemów[19]. Nawet badacze dziejów Bizancjum zasadniczo postrzegają ją jako zorganizowany na początku XI w. system pogranicznych prowincji, które swoją nazwą czy kształtem zdecydowanie różniły się od późnoantycznej struktury administracyjno-wojskowej. Utworzone przez Bazylego II i jego jedenastowiecznych następców na zachodnich peryferiach duże jednostki terytorialne ewoluowały przez

[18] A. Duçéllier, *La façade maritime...*, s. 236–239.

[19] Użyty w tytule termin „zachodnie Bałkany" jest oczywistym asynchronizmem dla starożytności i średniowiecza. Nazwa „Bałkany" nie pojawia się w bizantyńskiej literaturze czy w nomenklaturze urzędowej. Wiele wskazuje na to, że zaczęto się nią posługiwać dopiero w czasach Osmanów, zaś w literaturze przedmiotu upowszechniła się dopiero w ostatnich dwóch stuleciach; H. Inalcik, *Balkan*, [w:] *The Encyclopaedia of Islam*, t. 1, red. H.A.R. Gibb *et al.*, Leiden 1960, s. 998–1000; Por. W. Barthold, B. Spuler, *Balkhan*, [w:] *ibidem*, s. 1002. Początkowo tej nazwy raczej używano w odniesieniu do przecinającego równoleżnikowo półwysep górskiego masywu, znanego w starożytności jako Haemus, w średniowieczu jako Zygos. Dopiero od przełomu XVIII–XIX w. Bałkany stały się popularnym określeniem dla europejskiej części państwa Osmanów, wstrząsanej do początku XX stulecia konfliktami narodowo-religijnymi. Obecnie pojawia się tendencja do pewnej redukcji geograficzno-politycznego znaczenia tego terminu, co ma związek ze wstępowaniem do struktur unijnych kolejnych państw regionu: Grecji (1981), Słowenii (2004), Bułgarii (2007), Rumunii (2007), Chorwacji (2013). Akcesje traktowane są przez elity tych krajów jako symboliczne wyjście z targanej konfliktami politycznymi, narodowościowymi i religijnymi tej części Europy. Skutkuje to „zawężeniem" pojęcia Bałkanów do Bośni, Czarnogóry, Serbii, Kosowa, Albanii i Macedonii. Zob. M. Todorova, *Bałkany wyobrażone*, tłum. P. Szymor, M. Budzyńska, Wołowiec 2008, s. 66–68. Nie oznacza to jednak rezygnacji badaczy z posługiwania się terminem Bałkany do czasów starożytnych i średniowiecznych, np. E. Hösch, *Geschichte der Balkanländer von der Frühzeit bis zur Gegenwart*, München 1988, s. 29–77.

następne stulecia w mało przejrzysty konglomerat niewielkich okręgów, wręcz niezależnych archontii, pod koniec panowania bizantyńskiego luźno już dozorowany przez władze centralne[20].

Określenie „Zachód" (Δύσις) nie było obce ówczesnej urzędowej nomenklaturze, skoro można je dostrzec w wykazach prowincji i urzędów Cesarstwa. Pod koniec IX w. wyraźnie odnosiło się do całej grupy temów, położonych na zachód od Strymonu aż do południowej Italii, włącznie z Peloponezem i środkową Grecją[21]. Niedługo później, jak zauważa Johannes Koder, kiedy Konstantyn VII Porfirogeneta w dziele *De administrando imperio* opisywał ziemie zachodnie, swoją uwagę poświęcił przede wszystkim różnym ludom słowiańskim osiadłym na zachodnich Bałkanach[22].

Określone znaczenie w wiekach średnich zachował zakorzeniony w późnorzymskiej tradycji termin prefektury *Illyricum*, znany również jako *Illyricum orientale*[23]. W następnych stuleciach po różnych korektach prefektura odgrywała kluczową rolę w późnorzymskiej administracji przynajmniej do drugiej połowy VII w.[24]

---

[20] M.in. P. Stephenson, *Byzantium's Balkan Frontier. A Political Study of the Northern Balkans, 900-1204*, Cambridge 2000, s. 62–66, 68, 123–135 (forma tytułu wynika z racji uwzględnienia całej granicy naddunajskiej Bizancjum); L. Maksimović, *Vizantijska uprava u doba Paleologa*, Beograd 1972.

[21] *Les listes de préséance byzantines des IXe et Xe siècles*, wyd., tłum., wstęp i komentarz N. Oikonomidès, Paris 1972, s. 105 (wersy 10–25), 269 (wers 16).

[22] Constantine Porphyrogenitus, *De administrando imperio*, wyd. Gy. Moravcsik, tłum. ang. R.J.H. Jenkins, Washington 1967 [dalej: DAI], cap. 29–36, s. 122–165. Zob. J. Koder, *„Euromediterraneum" i „Eurazja" w poglądach Bizantyńczyków na przestrzeń i politykę*, tłum. K. Ilski, A. Kotłowska, Poznań 2007, s. 19.

[23] Pod koniec IV w. na *Illyricum* składała się grupa jedenastu prowincji położonych od środkowego biegu Dunaju po Kretę. Nazwa pochodzi od starożytnego ludu Ilirów, którego siedziby były położone na pograniczu dzisiejszej Czarnogóry i Albanii. W I w. n.e. Rzymianie, finalizując podbój Bałkanów, ich zachodnią część przekształcili w prowincję Dalmację, jednak dawna nazwa nie została zapomniana. Po reformach administracyjnych późnego antyku *Illyricum* było kojarzone z zakresem władzy terytorialnej prefekta rezydującego krótko w Sirmium, przejściowo w Justyniana Prima i ostatecznie w Tesalonikach. Zob. W. Pająkowski, *Ilirowie, siedziby i historia, próba rekonstrukcji, Illyrii proprie dicti*, Poznań 1981; R. Rogošić, *Veliki Ilirik (284-395) i njegova konačna dioba (396-437). Kritična istraživanja Iliria iz kasnije povijesti Rimskog carstva*, Zagreb 1962, s. 19; Sz. Olszaniec, *Prefektura praetorio Italii, Illyricum i Afryki (312–425)*, Toruń 2014, s. 59–79.

[24] O. Pritsak, *Illyricum*, [w:] ODB, t. 2, s. 987; B. Bavant, *Iliria*, s. 353–402. Później było już różnie. Ponad pół wieku temu jugosłowiański historyk Roko Rogošić we wstępie do swojej monografii podkreślał kulturową recepcję tego antycznego terminu aż do XX stulecia, ale bez eksponowania roli średniowiecznego Bizancjum. „Ilirik je predrimski, rimski, slavenski. Onda je Ilirik humanizma, Austrije, Napoleona, hrvatskog preporoda", zob. R. Rogošić, *Veliki Ilirik...*, s. 1. Jest zauważalny w tekstach pierwszych chrześcijańskich Słowian zainspirowanych przez braci Konstantyna i Metodego, zob. *Magnae Moravia Fontes Historice*, t. 5 (Indices), wyd. L. Havlík, Brno 1977, s. 49.

Jednak termin *Illyricum* przetrwał na kartach bizantyńskich źródeł w następnych stuleciach mimo utraty tych ziem[25]. Po roku 1018 był dwojako interpretowany przez bizantyńskich autorów. W pierwszym, tradycyjnym antycznym rozumieniu dla obszaru starożytnej prefektury nadal się nim posługiwali niektórzy z cenionych pisarzy z XI–XIV w.[26] Natomiast wielu autorów epoki było skłonnych postrzegać *Illyricum* w węższym zakresie, redukując terytorialne znaczenie tego terminu do ziem nadbrzeżnych Morza Jońskiego i południowej części Adriatyku, czyli z grubsza rzecz biorąc dzisiejszej Albanii, bez ziem Serbów i Chorwatów[27]. Popularność tej antykwarycznej nazwy wynikała nie tylko z racji odzyskania zachodnich Bałkanów w 1018 r. Można ją interpretować jako jeszcze jeden dowód witalności bizantyńskiej kultury w ramach cyklów jej rozkwitu, chętnie określanych „renesansami"[28].

Obraz zachodnich Bałkanów oparty wyłącznie na antycznej przeszłości, jakkolwiek była ona chwalebna, nie odzwierciedlał skali zmian etnicznych i politycznych w miejscowej nomenklaturze. Dla mniej obeznanych z erudycją średniowiecznych Romajów wygodniejsza w użyciu była nazwa „Bułgaria". Trafnie odzwierciedlała rozmiar i trwałość skutków ekspansji bałkańskiej Bułgarów VII–X w. Inskrypcja Borysa-Michała (852–889) z Balsh dokumentuje zwierzchność Bułgarów nad albańskim odcinkiem wybrzeża Morza Jońskiego w momencie przyjęcia chrztu ok. 865 r. [29] Nie ma więc nic

[25] DAI 30 (wers 76, s. 142); J. Darrouzès, *Notitiae episcopatuum Ecclesiae Constantinopolitanae*, Paris 1981 (= Géographie ecclésiastique de l'Empire byzantine 1), nr 3 (wers 13), nr 5 (wers 35); Symeon Magister et Logotheta, *Chronicon*, wyd. S. Wahlgren, Berlin–New York 2006, s. 30 (wers 1), 88 (wers 8).

[26] Miguel Ataliates, *Historia*, wyd., tłum., wstęp i komentarz I. Pérez Martín, Madrid 2002, s. 8 (wers 3), 63 (wers 9), 128 (wers 23); Ioannes Cinnamus, *Epitome rerum ab Ioanne et Alexio Comnenis gestarum*, wyd. A. Meineke, Bonnae 1836, s. 240 (wers 7); Nicephorus Gregoras, *Byzantina Historia*, t. 1–2, wyd. L. Schopen, Bonnae 1829–1830, s. 27 (wers 3), 116 (wers 8), 146 (wers 1), 276 (wers 6).

[27] Ioannes Scylitzes, *Synopsis Historiarum*, wyd. H. Thurn, Berlin–New York, 1973, s. 385 (wersy 43–57), 408 (wers 72), 424 (wers 63); Anna Comnena, *Alexias*, t. 1–2, wyd. D.R. Reinsch, A. Kambylis, Berlin–New York 2001, s. 10, 56, 67, 83; Eustazio di Tesalonica, *La espugnazione di Tesalonica*, wyd., wstęp i komentarz S. Kyriakidis, Palermo 1961, s. 64 (wersy 3–15); Demetrius Chomatenus, *Ponemata Diaphora*, wyd. G. Prinzing, Berlin–New York 2002, s. 150 (wers 242).

[28] *Wokół renesansów. Debata metodologiczna przeprowadzona 4–5 kwietnia 2011 r.*, [w:] *Bizancjum a Renesansy. Dialog kultur. Dziedzictwo antyku. Tradycja a współczesność*, red. M. Janocha *et al.*, Warszawa 2012, s. 101–112.

[29] Jej oryginalnym suplementem jest umieszczony w dolnej części tej kolumny nagrobny napis hrabiego Roberta de Montfort. Ów normandzki rycerz poległ w 1108 r. na wojnie z cesarzem Aleksym I. Poświęconą Robertowi inskrypcję, powstałą w następnej dekadzie po I krucjacie, można potraktować jako jeden z pierwszych materialnych dowodów obecności na tych ziemiach zbrojnych pielgrzymów, którzy podjąwszy się roli krzyżowców, zdobywców i najemników, podróżowali na Wschód. H. Buschhausen, *Die Marienkirche von Apollonia in Albanien. Byzantiner, Normannen und Serben im Kampf um die Via Egnatia*, Wien 1976, s. 30–31, rys. 3.

zaskakującego w tym, że w czasach krucjat nazwy Bułgarii wobec zachodnich Bałkanów używali nie tylko mieszkańcy Cesarstwa, ale także przybysze z łacińskiego Zachodu. Na większą skalę używano jej w Bizancjum wobec autokefalicznego arcybiskupstwa założonego przez Bazylego II po roku 1018. Jego zwierzchnikom rezydującym w Ochrydzie początkowo podlegały liczne eparchie rozsiane od środkowego Dunaju po górskie ostępy Albanii i Tesalii. Arcybiskupstwo od wschodu, zachodu i południa graniczyło z biskupstwami patriarchatu. Stopniowo ubywało jego eparchii, niektóre włączano do sąsiednich metropolii w Naupaktos, Larissie czy Tesalonikach, inne wchodziły do struktur powstających po roku 1200 patriarchatów w Bułgarii i Serbii. Mimo kurczenia się terytorium arcybiskupstwa pozostało ono kluczowym elementem bizantyńskiego porządku w tej części Bałkanów do końca rządów cesarzy. Wielu arcybiskupów z Ochrydy zaliczało się uprzednio do duchownych sprawujących służbę kapłańską w kościele Hagia Sophia w Konstantynopolu, niektórzy pochodzili z miejscowych arystokratycznych rodzin. Pomijając okres tzw. „schizmy epirockiej" w latach 1220–1230, pozostawali w ścisłych relacjach z patriarchami Konstantynopola[30].

Schematy opisowe zachodnich Bałkanów to w jakiejś mierze efekt ich wizerunku w dostępnych źródłach. Zdecydowana większość bizantyńskich dziejopisów była związana z Konstantynopolem, ewentualnie z Azją Mniejszą[31]. Pośród arcybiskupów Bułgarii byli luminarze kultury bizantyńskiej. Teofilakt Hefajstos (ok. 1050–po 1126) przed objęciem swojej kościelnej godności był aktywny w kręgach intelektualnych stolicy. Swoją nominację traktował jako zesłanie. W listach chętnie podkreślał wady i grzechy powierzonych jego opiece owieczek. Mieszkańcy Ochrydy i sąsiednich miast byli dlań ludźmi prymitywnymi, opornymi na jego wysiłki, by podnieść poziom ich życia duchowego. Podobnie ziemia, na której przyszło mu spędzić wiele lat swojego życia, jawiła mu się jako żałośnie uboga i pozbawiona atrakcji cywilizacyjnych[32].

Jednak bizantyński Zachód przyciągał również znamienitych ludzi pióra – kościelnych, kanonistów, teologów, retorów, którzy bardziej życzliwie

[30] I. Snegarov, *Istorija na Ochridskata archiepiskopija*, t. 1 (Ot osnovavaneto i do zavladjavaneto na Balkanskija poluostrov ot turcite), Sofija 1924 [reprint 1995], s. 52–88, 195–207, 219–241.

[31] Pierwszy znany historyk pochodzący z bizantyńskiego Zachodu, z racji podróży i rozległego horyzontu zainteresowań porównywany nawet z Herodotem czy Tukidydesem, będzie tworzył dopiero u schyłku średniowiecza po upadku Konstantynopola. Był nim Laonikos Chalkokondyles (ok. 1423/1430–ok. 1490), z pochodzenia ateńczyk, w młodości jako uczeń Gemistosa Pletona powiązany ze środowiskiem intelektualnym Mistry. Większość życia spędził jednak poza Peloponezem i pozostałą częścią Bałkanów. Zob. A.M. Talbot, *Chalkokondyles, Laonikos*, [w:] ODB, t. 1, s. 407.

[32] Théophylacte d'Achrida *Lettres*, wyd., tłum., wstęp i komentarz P. Gautier, Thessalonique 1986, nr 4, s. 141 (wersy 58–71).

spoglądali na te ziemie i ich mieszkańców. Ich aktywność wynikała z aktywności tej części diaspory intelektualistów, którzy po zdobyciu Konstantynopola przez krzyżowców związali swój los z zachodnimi Bałkanami: Jerzego Bardanesa (?–ok. 1240), Jana Apokaukosa (1150–ok. 1235), Demetriusza Chomatenosa (ok. 1150–ok. 1235)[33]. Za ich sprawą objawi się nowy wizerunek bizantyńskiego Zachodu, promieniujący z epirockiej Arty czy Ochrydy. Dzięki Bardanesowi pojawi się w literaturze bizantyńskiej opis regionu jako enklawy cywilizacji. W liście do patriarchy Germana II (1223–1240) opisze bałkańskie Cesarstwo swojego protektora Teodora Dukasa jako ogród róż i cyprysów, w którym prawosławni Romajowie radują się wszelkimi dobrami doczesnymi i duchowymi. Przeciwstawi je nie tylko okupowanej przez łaciników stolicy, ale również i Nikei, którą uznał za prowincjonalny ośrodek pozbawiony ogłady i kultury[34]. Można więc ostatecznie rzec, że Bizantyńczycy zaczęli doceniać położenie, zasoby i potencjał zachodnich Bałkanów dopiero wówczas, gdy po raz pierwszy utracili Konstantynopol. W jakiejś jednak mierze odpowiadało to duchowi nowych czasów, kiedy puls ich świata zaczął intensywniej bić poza stolicą. Stanowi to chyba najbardziej przemawiające do wyobraźni potwierdzenie odzyskania tego regionu dla Bizancjum i jego cywilizacji.

[33] R.J. Macrides, *Bardanes, George*, [w:] ODB, t. 1, s. 254–255; *idem, Apokaukos, John*, [w:] ODB, t. 1, s. 135; *idem, Chomatenos, Demetrios*, [w:] ODB, t. 1, s. 426.

[34] R.J. Loenertz, *Lettre de Georges Bardanes, metropolite de Corcyre, au Patriarche oecumenique Germain II, 1226-1227 c.*, „Epeteris Hetaireias Byzantinon Spoudon" 33, 1964, s. 87–118, zwłaszcza s. 116 (wersy 397–399), 401, s. 117 (wersy 402–420).

Starobułgarskie tłumaczenie skrótu *Historii paulicjan* Piotra z Sycylii jako przykład wpływu literatury bizantyńskiej na świadomość historyczną Słowian Południowych i Wschodnich[1]

Zofia A. Brzozowska

Mieszkańcy Bułgarii i Rusi zaczęli przejawiać zainteresowanie tekstami historiograficznymi, powstałymi na obszarze cesarstwa, rychło po włączeniu ich państw w krąg oddziaływania cywilizacji wschodniochrześcijańskiej. Pierwsze tłumaczenia kronik bizantyńskich na język staro-cerkiewno-słowiański pojawiły się zatem na Bałkanach już u schyłku IX w. i w X stuleciu, tj. w okresie rządów Symeona I Wielkiego (893–927) i jego syna, Piotra (927–969). Przyswojono wówczas: *Chronografię* Jana Malalasa (ok. 491–578)[2] oraz kronikę Jerzego Mnicha zw. Hamartolosem (IX w.) wraz z jej anonimową kontynuacją[3]. Warto pamiętać, że były to przekłady

[1] Niniejszy artykuł powstał w ramach projektu sfinansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki, przyznanych na podstawie decyzji nr DEC-2017/26/M/HS2/00335 (Literatura polemiczna Słowian prawosławnych w średniowieczu).

[2] В.М. Истрин, *Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе*, red. М.И. Чернышева, Москва 1994; Б.М. Клосс, *К вопросу о происхождении Еллинского летописца второго вида*, TODRL 27, 1972, s. 376–377; О.В. Творогов, *Древнерусские хронографы*, Ленинград 1975, s. 111–135, 274–305; *idem*, *Материалы к истории русских хронографов. 2. Софийский хронограф и „Хроника Иоанна Малалы"*, TODRL 37, 1983, s. 188–221; *idem*, *Летописец Еллинский и Римский*, [w:] *Словарь книжников и книжности Древней Руси (вторая половина XIV–XVI в.)*, red. Д.С. Лихачев, t. 2, Ленинград 1989, s. 18–20; И.Н. Попов, *Иоанн Малала*, [w:] *Православная энциклопедия*, t. 24, Москва 2010, s. 437–443.

[3] А.П. Каждан, *Хроника Симеона Логофета*, VV 15, 1959, s. 125–132; W. Swoboda, *Kontynuacja Georgiosa*, [w:] SSS, t. 2, s. 468; *idem*, *Symeon Logotheta*, [w:] SSS, t. 5, s. 506–507; T. Wasilewski, *Macedońska historiografia dynastyczna X w. jako źródło do dziejów Bizancjum w latach 813–867*, „Studia Źródłoznawcze. Commentationes" 16, 1971, s. 62; W. Treadgold, *The*

całościowe, niezwykle wierne wobec oryginału greckiego – słowiańskie odpisy dzieł wspomnianych tu autorów zawierają częstokroć znacznie bliższy protografowi wariant tekstu niż rękopisy bizantyńskie ze schyłku średniowiecza.

W XIV w. powstał przekład kroniki Symeona Logotety i Magistra (X w.). Ma on cechy serbskiej redakcji języka cerkiewnosłowiańskiego i został wykonany najprawdopodobniej w monasterze Chilandar na górze Athos. W późniejszych wiekach trafił na Ruś[4]. Niezwykle złożonym zagadnieniem jest natomiast adaptacja na gruncie słowiańskim *Skrótu historii* Jana Zonarasa – dzieła powstałego w jednym z monasterów w okolicach Konstantynopola w połowie XII w. Cieszyło się ono znacznym zainteresowaniem na obszarze *Slavia Orthodoxa*. Jego najwcześniejsze tłumaczenie na język cerkiewnosłowiański mogło powstać ok. 1170 r. w Bułgarii lub w XIV w. w Serbii. Był to przekład fragmentaryczny[5]. Ok. 1408 r. w serbskim monasterze na górze Athos, na zamówienie despotesa Stefana Lazarewicza (1402–1427) został też wykonany skrót kroniki (*Паралипомен*). Jest to jedyny wariant słowiańskiego tłumaczenia dzieła Jana Zonarasa, który upowszechnił się na Rusi[6]. Istnieje jeszcze inna południowosłowiańska redakcja kroniki, która dotrwała do naszych dni na kartach rękopisu serbskiego z XV w.[7] Autorski wybór fragmentów z utworu Jana Zonarasa odnajdujemy również w manuskrypcie РНБ, F.IV.307, zawierającym tłumaczenie dzieła Symeona

Chronological Accuracy of the Chronicle of Symeon the Logothete for the Years 813–845, DOP 33, 1979, s. 160; A. Markopoulos, *Sur les deux versions de la Chronographie de Symeon Logothete*, BZ 76, 1983, 2, s. 279–284; О.В. Творогов, *Хроника Георгия Амартола*, [w:] *Словарь книжников и книжности Древней Руси (XI – первая половина XIV в.)*, red. Д.С. Лихачев, Ленинград 1987, s. 468–469; В. Матвеенко, Л. Щеголева, *Временник Георгия Монаха (Хроника Георгия Амартола). Русский текст, комментарий, указатели*, Москва 2000, s. 6–9; Т.В. Анисимова, *Хроника Георгия Амартола в древнерусских списках XIV–XVII вв.*, Москва 2009, s. 28, 41–257.

[4] В.Г. Васильевский, *Хроника Логофета на славянском и греческом*, VV 2, 1895, s. 78–151; В.И. Срезневский, *Симеона Метафраста и Логофета описание мира от бытия и летовниксобран от различных летописец. Славянский перевод Хроники Симеона Логофета с дополнениями*, Санкт-Петербург 1905, s. III–V; В.М. Истрин, *Книгы временыя и образныя Георгия Мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. Текст, исследование и словарь*, t. 1, Петроград 1920, s. V; Г. Острогорский, *Славянский перевод хроники Симеона Логофета*, SK 5, 1932, s. 17–37; А.П. Каждан, *Хроника...*, s. 130; О.В. Творогов, *Хроника...*, s. 469; В. Матвеенко, Л. Щеголева, *Временник...*, s. 9.

[5] V. Kačanovskij, *Iz srbsko-slovjenskoga prievoda bizantinskoga ljetopisa J. Zonare*, „Star" 14, 1882, s. 125–172; A. Jacobs, *Ζωναρας-Зонара. Die byzantinische Geschichte bei Joannes Zonaras in slavischer Übersetzung*, München 1970.

[6] О.В. Творогов, *Паралипомен Зонары. Текст и комментарий*, [w:] *Летописи и хроники. Новые исследования. 2009–2010*, red. О.Л. Новикова, Москва–Санкт-Петербург 2010, s. 3–101.

[7] П. Лавров, *Югославянская переделка Зонары*, VV 4, 1897, s. 452–460.

Logotety[8]. Należy jednak podkreślić, że żadna z wersji słowiańskich nie jest całościowa[9].

Słowiański przekład kroniki Konstantyna Manassesa, twórcy bizantyńskiego z XII w., powstał w Bułgarii w XIV stuleciu, najprawdopodobniej na zamówienie cara Jana Aleksandra (1331–1371). Co więcej, autor tłumaczenia zabytku postanowił wzbogacić jego treść, będącą *de facto* syntetycznym opisem historii powszechnej od stworzenia świata do 1081 r., o szereg informacji z dziejów państwowości bułgarskiej. Do właściwego tekstu utworu dodał zatem kilkanaście glos, zawierających krótkie wzmianki na temat rodzimych władców i ich dokonań. Słowiańskie tłumaczenie dzieła Konstantyna Manassesa wraz z towarzyszącymi mu uzupełnieniami upowszechniło się szybko na całym obszarze *Slavia Orthodoxa*[10].

Niemniej interesującą kwestią jest przyswojenie przez Słowian prawosławnych przekazu Jerzego Synkellosa i Teofanesa. Jak wykazała ostatnio Anna-Maria Totomanova, oba te źródła nie zostały przetłumaczone na język staro-cerkiewno-słowiański w formie całościowej, lecz w obrębie kompilacji historiograficznej, powstałej na gruncie bizantyńskim w IX w. Obejmowała ona: obszerne fragmenty kroniki Juliusza Afrykańczyka (III w.), zawierające opis dziejów powszechnych od stworzenia świata do zmartwychwstania Chrystusa, zakończenie dzieła Jerzego Synkellosa (poświęcone okresowi do panowania Dioklecjana) oraz kilka początkowych paragrafów z narracji Teofanesa (do czasu rządów Konstantyna I Wielkiego). Interesujący nas tu przekład powstał w Bułgarii na początku X w.[11]

Kroniki bizantyńskie stanowiły dla mieszkańców średniowiecznej Bułgarii i Rusi podstawowe źródło informacji z zakresu historii powszechnej. Kształtowały też ich tożsamość, kreując obraz dziejów państw z obszaru *Slavia Orthodoxa* jako integralnej części chrześcijańskiej ekumeny. Dla Bułgarów były też nierzadko fundamentem wiedzy o ojczystej historii. Warto pamiętać, że nie zachowały się w pełni oryginalne starobułgarskie teksty historiograficzne (z odmienną sytuacją mamy do czynienia na Rusi, gdzie w XIII–XVI w. rozkwitała rodzima twórczość latopisarska). Zjawisko to próbuje się wyjaśniać dwojako: bizantyńska tradycja historyczna mogła „przytłoczyć" piśmiennictwo starobułgarskie do tego stopnia, iż bałkańscy twórcy poprzestawali

[8] В.И. Срезневский, *Симеона Метафраста и Логофета...*, s. 144–186.

[9] А.Г. Бондач, *Иоанн Зонара*, [w:] *Православная энциклопедия*, t. 24, Москва 2010, s. 254.

[10] М.А. Салмина, *Хроника Константина Манассии как источник Русского хронографа*, TODRL 32, 1978, s. 285–286; *Среднеболгарский перевод Хроники Константина Манассии в славянских литературах*, red. Д.С. Лихачев, И.С. Дуйчев, София 1988, s. 225–243.

[11] A.M. Totomanova, *The Chronicle of Theophanes the Confessor in the Slavic Tradition*, TM 19, 2015, s. 207–235.

na tłumaczeniu i kompilowaniu tekstów greckich, nie odczuwając potrzeby stworzenia własnej wizji dziejów. Nie można też wykluczyć, że rodzime przekazy południowosłowiańskie istniały, ale nie zachowały się do naszych dni. Większość starobułgarskich przekładów kronik bizantyńskich przetrwało wszak jedynie w odpisach ruskich. Aby dać odpowiedź na pytanie, w jaki sposób historiografia wschodniorzymska oddziaływała na obraz dziejów powszechnych, kreowany przez Słowian Południowych i Wschodnich, należy więc przyjrzeć się średniowiecznym ruskim kompilacjom, bazującym na tłumaczeniach bizantyńskich źródeł. Interesujące nas tu zjawisko prześledzimy na przykładzie tekstu antyheretyckiego Piotra z Sycylii.

* * *

Piotr z Sycylii jest jednym z tych autorów średniowiecznych, o których życiu i twórczości nie wiadomo nam nieomal nic. Tekst podejmujący polemikę z wyobrażeniami religijnymi zwolenników herezji dualistycznych spisał on po grecku, najprawdopodobniej ok. 870 r., powróciwszy z misji dyplomatycznej, którą odbył z polecenia cesarza Bazylego I (867–886) na tereny kontrolowane przez paulicjan w celu wynegocjowania oswobodzenia z niewoli jeńców bizantyńskich, przetrzymywanych przez innowierców w Divriği[12]. Utwór ten zachował się w postaci całościowej na kartach jednego tylko rękopisu bizantyńskiego z XI w. (MS, Vat. gr. 511, fol. 80'–111')[13]. Najprawdopodobniej nigdy nie został przetłumaczony na język (staro)cerkiewnosłowiański[14].

Skrót *Historii paulicjan* Piotra z Sycylii powstał niezwykle szybko po jej napisaniu. Z adnotacji zamieszczonej w jednym z odpisów (MS, Par. gr. 852) wiadomo, że jego twórcą był pewien igumen o imieniu Piotr. Utwór ten zachował się w pięciu rękopisach greckich, z których najstarszy pochodzi z X w. Został również wpleciony, bez żadnych skrótów i zmian redakcyjnych, w tekst kroniki Jerzego Mnicha[15]. Jako jej integralna część rozpowszechnił się w piśmiennictwie bizantyńskim, a następnie został przełożony na język starocerkiewnosłowiański w Bułgarii na przełomie X i XI w.

---

[12] Р.М. Бартикян, *Петр Сицилийский и его История павликиан*, VV 18, 1961, s. 324; *Christian Dualist Heresies in the Byzantine World c. 650–c. 1450*, red. J. Hamilton, B. Hamilton, Manchester–New York 1998, s. 65; M. Tsibranska-Kostova, *Paulicians Between the Dogme and the Legend*, SCer 7, 2017, s. 234.

[13] Ch. Astruc, W. Conus-Wolska, J. Gouillard, P. Lemerle, D. Papachryssanthou, J. Paramelle, *Les sources grecques pour l'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure*, TM 4, 1970, s. 3; *Christian Dualist Heresies...*, s. 65.

[14] M. Tsibranska-Kostova, *Paulicians...*, s. 234.

[15] Ch. Astruc, W. Conus-Wolska, J. Gouillard, P. Lemerle, D. Papachryssanthou, J. Paramelle, *Les sources...*, s. 69–77; *Christian Dualist Heresies...*, s. 92.

Utwór autorstwa igumena Piotra możemy zatem odnaleźć w słowiańskiej wersji kroniki Jerzego Mnicha[16]. Z niej też został zaczerpnięty przez twórców dwóch staroruskich kompilacji historiograficznych, bazujących bezpośrednio na przekazie Hamartolosa. Pojawia się na kartach *Latopisu helleńskiego i rzymskiego* drugiej redakcji[17] oraz w trzecim tomie *Iluminowanego zwodu latopisarskiego* (РНБ, F.IV.151, fol. 696′–699′)[18].

Co ciekawe, na fol. 696′ umieszczono również miniaturę, ilustrującą fragment *Historii paulicjan*, tj. opis przypadającej na czas rządów Konstantyna IV (668–685) działalności Konstantyna-Sylwiana, nawiązującego w swych twierdzeniach do nauk Pawła z Samosaty (ok. 200–ok. 275) i jego brata Jana, synów manichejki o imieniu Kalinika. Na malowidle odnajdujemy zarówno wizerunek matki obu herezjarchów (odzianej w czerwony maforion), jak i ich samych. Paweł, Jan i wszyscy kontynuatorzy ich myśli zostali przedstawieni jako brodaci mężczyźni w szatach osób świeckich[19].

Omawiany tekst, istniejący początkowo jako integralna część kroniki Jerzego Mnicha, został na obszarze *Slavia Orthodoxa* wyekscerpowany ze swego pierwotnego kontekstu narracyjnego i zaczął funkcjonować poza tradycją historiograficzną, w obrębie anonimowego utworu, którego osią tematyczną jest konieczność obrony czystości doktrynalnej wschodniego chrześcijaństwa: *Слово на Въздвиженїе честнаго и животворящаго Креста*. Odnajdujemy go na kartach staroruskich minei lekcyjnych (*Четьи-Минеи*) z XV–XVI w. – ksiąg zawierających teksty hagiograficzne i hymnograficzne, ułożone według porządku roku liturgicznego – w tomie wrześniowym, pod datą 14 IX (święto Podwyższenia Krzyża Świętego).

Nie wiemy, kiedy interesujący nas tu zabytek został włączony w obręb minei lekcyjnych. W najstarszym tego rodzaju manuskrypcie słowiańskim, zawierającym teksty z miesiąca września, tzw. *Mineji Stanisławowskiej* (НБКМ 1039), spisanej ok. 1353–1361 r. w okolicach Skopie, *Слово* się nie pojawia[20]. Najwcześniejsze rękopisy, w których je zamieszczono, wykonano natomiast u schyłku XV w. na Rusi (РГБ, 304.I.666, fol. 56′–59; РГБ, 304.I.663, fol.

[16] В.М. Истрин, *Книгы временыя…*, s. 459–462.

[17] *Летописец Еллинский и Римский*, wyd. О.В. Творогов, t. 1, Санкт-Петербург 1999, s. 410–412. Polski przekład źródła wraz z komentarzem opublikowałam w: *Zapożyczona czy własna wizja dziejów powszechnych? Wpływ autorów bizantyńskich na świadomość historyczną Słowian Południowych i Wschodnich (na przykładzie opowieści o Mahomecie i Historii paulicjan Piotra z Sycylii)*, [w:] *Widmo Mahometa, cień Samuela. Cesarstwo Bizantyńskie w relacji z przedstawicielami innych religii i kultur (VII–XV w.)*, red. Z.A. Brzozowska, M.J. Leszka, K. Marinow, T. Wolińska, Łódź 2020, s. 41–44.

[18] *Лицевой летописный свод XVI в. Всемирная история*, t. 8, Москва 2014, s. 428–434.

[19] *Ibidem*, s. 428.

[20] А.М. Тотоманова, Д. Атанасова, *Станиславов Чети-Миней*, t. 1, *Издание на текста*, София 2018, s. 8–16, 209–224.

257′–262). Najprawdopodobniej więc utwór ten został skompilowany i wpleciony w tekst minei lekcyjnych w 2. poł. XIV w. lub w XV stuleciu na wschodzie Słowiańszczyzny[21]. Odnajdujemy go także w tzw. Wielkich minejach lekcyjnych metropolity Makarego (1542–1563) – monumentalnym zbiorze żywotów świętych i innych tekstów przeznaczonych do osobistej lektury, ułożonych według porządku roku liturgicznego Kościoła Wschodniego i zebranych w dwunastu tomach. *Слово*, rzecz jasna, znajduje się w wolumenie wrześniowym (РНБ, Соф. 1317, fol. 172c–173c; ГИМ, Син. 986, fol. 338a–339b; ГИМ, Син. 174, fol. 386d–388a)[22].

[21] Znanych jest też kilka odpisów XVI-wiecznych: ГИМ, Син. 169, fol. 100–102′; РГБ, 173.I.88, fol. 171–174′; РГБ, 98.132, fol. 131′–137′.

[22] W obrębie Wielkich minei lekcyjnych utwór ten został opublikowany już w XIX stuleciu: *Великие Минеи Четьи, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Сентябрь, дни 14–24*, Санкт-Петербург 1869, kol. 730–749 (skrót *Historii paulicjan* Piotra z Sycylii: kol. 738–742).

Dziki pęd wszczepiony w piękne drzewo oliwne Nowego Izraela. Bizantyńskie poglądy na miejsce Bułgarów w chrześcijańskiej ekumenie w świetle mowy *Na pokój z Bułgarami*

Kirił Marinow

Z okazji świeżo zawartego w roku 927 pokoju pomiędzy Bizancjum i Bułgarią na dworze cesarskim w Konstantynopolu wygłoszono mowę sławiącą to wydarzenie[1]. Ze względu na doniosłość traktatu, który ostatecznie skończył

[1] Wydanie krytyczne mowy – *Ἐπὶ τῇ τῶν Βουλγάρων συμβάσει* [dalej: Σύμβασις], [w:] I. Dujčev, *On the Treaty of 927 with the Bulgarians*, DOP 32, 1978, s. 254–288. Na temat przemowy *vide* Ф.И. Успенскій, *Неизданное церковное слово о болгарско-византійскихъ отношеніяхъ въ первой половинѣ X вѣка*, „*Лѣтопись историко-филологическаго общества при императорскомъ Новороссійскомъ университетѣ*", „Византійское Отдѣленіе" 4, 1894, s. 48–123; И. Кузнецовъ, *Писмата на Лъва Магистра и Романа Лакапина и словото „Ἐπὶ τῇ τῶν Βουλγάρων συμβάσει" като изворъ за историята на Симеоновска България*, „Сборник за Народни Умотворения, Наука и Книжнина" 16/17, 1900, s. 179–245; R.J.H. Jenkins, *The Peace with Bulgaria (927) celebrated by Theodore Daphnopates*, [w:] *Polychronion. Festschrift F. Dolger zum 75. Geburtstag*, red. P. Wirth, Heidelberg 1966, s. 287–303; P. Karlin-Hayter, *The Homily on the Peace with Bulgaria of 927 and the 'Coronation' of 913*, JÖB 17, 1968, s. 29–39; Α. Σταυριδου-Ζαφρακα, *Ὁ Ἀνώνυμος λόγος „Ἐπὶ τῇ τῶν Βουλγάρων συμβάσει"*, „Βυζαντινά" 8, 1976, s. 343–408; Т. Тодоров, *„Слово за мира с българите" и българо-византийските политически отношения през последните години от управлението на цар Симеон*, [w:] *България, българите и техните съседи през вековете. Изследвания и материали от научната конференция в памет на доц. д-р Христо Коларов, 30–31 октомври 1998 г., Велико Търново*, red. Й. Андреев, Велико Търново 2001, s. 141–150; K. Marinow, *In the Shackles of the Evil One: The Portrayal of Tsar Symeon I the Great (893–927) in the Oration 'On the Treaty with the Bulgarians'*, SCer 1, 2011, s. 157–190; *idem, Peace in the House of Jacob: A Few Remarks on the Ideology of Two Biblical Themes in the Oration 'On the Treaty with the Bulgarians'*, „Bulgaria Mediaevalis" 3, 2012, s. 85–93; *idem, Myth and Meaning. Standards of Byzantine Erudition and Its Role in Byzantine Rhetorical Works*, [w:]

okres wieloletnich walk pomiędzy oboma państwami, mówca szeroko opisywał relacje bizantyńsko-bułgarskie po okresie chrystianizacji Bułgarów w latach 60. IX stulecia[2]. Przy pomocy mniej lub bardziej zawoalowanych odniesień do Biblii i tekstów patrystycznych określił miejsce Bułgarów w Kościele i ich relacje z Bizantyńczykami w kontekście łączącej ich wiary. Podkreślić przy tym należy, iż analiza tego utworu w znakomity sposób ukazuje religijne poglądy elit bizantyńskich na miejsce konwertytów w ekumenie chrześcijańskiej.

I tak mówca biada nad faktem, że wojnę wypowiedzieli sobie nie cudzoziemcy przeciw należącym do innego szczepu, „nie obcojęzyczni przeciw posługującym się innym językiem"[3], a więc ludy niemające ze sobą nic wspólnego, wyraźnie się od siebie różniące i tej odrębności w pełni świadome, obce sobie z pochodzenia, z domu, kultury i tradycji, niepotrafiące się porozumieć, osiągnąć jednomyślności (aluzja do zróżnicowania językowego). Biorąc pod uwagę brak wspólnej płaszczyzny porozumienia, ich konflikt byłby dla oratora zrozumiały, możliwy do zaakceptowania. On jednak boleje nad tym, że pożogę wojenną wzniecili „synowie przeciwko ojcom, bracia przeciwko braciom, ojcowie przeciwko synom"[4]. A zatem konflikt wybuchł nie dość, że wśród członków tego samego ludu, porozumiewających się jedną, wspólną mową, lecz więcej nawet – rozpętał się on w łonie rodziny. Wśród ludzi sobie najbliższych, połączonych nierozerwalnymi więzami, wśród domowników, których łączy ta sama krew. Chodzi zatem o coś niewyobrażalnego, niezrozumiałego. Oczywiście cytowany fragment stanowi swoistą parafrazę, a raczej odwrócenie znaczenia, inną lekcję fragmentu z biblijnej Księgi proroka

Standards of Everyday Life in the Middle Ages and in Modern Times, t. 3, red. K. Mutafova, N. Hristova, I. Ivanov, G. Georgieva, Veliko Tārnovo 2014, s. 151–164; *idem, Facing the Atrocities of War. Attitudes, Thoughts and Feelings. The Byzantine Example*, [w:] *Standards of Everyday Life...*, s. 284–293; *idem, Византийската имперска идея и претенциите на цар Симеон според словото „За мира с българите"*, [w:] *Кирило-Методиевски студии*, t. 25, red. Сл. Бърлиева, София 2016, s. 342–352; Sh. Eshel, *The Concept of the Elect Nation in Byzantium*, Leiden–Boston 2018, s. 135–138 (niestety pomimo właściwej, jakkolwiek krótkiej analizy tekstu autor wykazał się prawie kompletnym brakiem znajomości wcześniejszej literatury przedmiotu w tej materii, formułując tezy, które już istnieją w obiegu naukowym, a które ewidentnie pozostały mu nieznane); Z.A. Brzozowska, M.J. Leszka, K. Marinow, *Piotr I Święty, car bułgarski (ok. 912–969). Maria Lekapena, caryca bułgarska (ok. 912–?963)*, Kraków 2018, s. 219–244; К. Маринов, *Като Каин и Ламех: Още веднъж за образа на цар Симеон Велики в словото „За мира с българите"*, [w:] *Владетел, държава и църква на Балканите през Средновековието. Сборник в чест на 60-годишнината на Проф. д-р Пламен Павлов*, t. 1, red. Н. Кънев, Н. Хрисимов, Велико Търново 2020, s. 704–716.

[2] Na temat chrystianizacji Bułgarów zob. m.in. T. Wasilewski, *Bizancjum i Słowianie w IX wieku. Studia z dziejów stosunków politycznych i kulturalnych*, Warszawa 1972, s. 120–146.

[3] Συμβάσει, 3, s. 258, 55–56: μὴ ἀλλογενεῖς ἀλλοφύλοις μηδὲ ἀλλογλώσσοις ἀλλόγλωσσοι.

[4] Συμβάσει, 3, s. 258, 56–57: υἱοὶ δὲ πατράσι καὶ ἀδελφοῖς ἀδελφοί, καὶ πατέρες υἱοῖς ἀντέστημεν.

Malachiasza 3, 23 (24) i pokrewnych tekstów z Księgi Syracha 48, 10 i Ewangelii św. Łukasza 1, 17. U profety Jahwe obiecuje posłać proroka Eliasza, który zwróci „serca ojców ku synom, a serca synów ku ich ojcom"[5], a zatem przyniesie pojednanie. Retor natomiast wykorzystuje ten passus z Pisma, aby ukazać coś kompletnie przeciwnego – zerwanie relacji rodzinnych, bunt synów przeciwko ojcom, a w jego rezultacie odwrócenie się tych ostatnich od tych pierwszych. U Bizantyńczyka wydają się zatem pobrzmiewać także fragmenty z Ewangelii św. Mateusza 10, 21. 34–36 i św. Łukasza 12, 51–53. Oba wskazane teksty mówią o konfrontacji w ramach rodziny, zarówno tej duchowej, czyli zgromadzenia wierzących w Chrystusa, jak i tej naturalnej, opartej na więzach krwi – pierwszy w związku z prześladowaniami chrześcijan w czasach ostatecznych, drugi w kontekście przyjęcia bądź odrzucenia Zbawiciela. Mateusz podaje, że „wyda zaś na śmierć brat brata i ojciec dziecko i powstaną dzieci przeciw rodzicom i uśmiercą ich"[6], natomiast w wersie 53 Łukasz informuje, iż „będą podzieleni ojciec z synem i syn z ojcem, matka z córką i córka z matką, teściowa ze swoją synową, a synowa ze swoją teściową"[7]. Jak

[5] *Księga Malachiasza*, 3, 24, [w:] *Biblia, to jest Pismo Święte Starego i Nowego Przymierza. Przekład dosłowny z języka hebrajskiego, aramejskiego i greckiego, z przypisami*, tłum. P. Zaremba, red. D. Banicki, R. Merecz, A. Zaborski, K.J. Zaremba, Poznań 2019 [dalej: *Biblia*], s. 1401. Jest niezwykle interesujące, że jeśli anonimowy autor rzeczywiście miał na myśli przeciwstawne do oryginalnego znaczenia powołanie się na wskazany fragment, to ewidentnie znał go w wersji masoreckiej, a nie tej zapisanej w greckiej Septuagincie (por. K.W. Mielcarek, *Zachariasz – kapłan, ojciec, ofiarnik*, „The Biblical Annals" 7, 2017, 3, s. 368), powszechnie w Bizancjum wykorzystywanej. W tej ostatniej ma on bowiem następujące brzmienie: „On [tzn. Eliasz – K.M.] od nowa skieruje serce ojca do syna i serce każdego ku swemu bliźniemu" (ὃς ἀποκαταστήσει καρδίαν πατρὸς πρὸς υἱὸν καὶ καρδίαν ἀνθρώπου πρὸς τὸν πλησίον αὐτοῦ) – *Księga Malachiasza*, 3, 23, [w:] *Septuaginta, czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami*, tłum., wstęp i oprac. R. Popowski, Warszawa 2013, s. 1371; Μαλαχίας, 3, 23, [w:] *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit A. Rahlfs*, editio altera quam recognovit et emendavit R. Hanhart, t. 2 (Libri poetici et prophetici), Stuttgart 2006, s. 565. Na znajomość wskazanego wersetu w brzmieniu masoreckim (prawdopodobnie w jakiejś wersji greckojęzycznej, a nie hebrajskiej) zdaje się wskazywać zarówno użyta przez retora liczba mnoga, jak i naprzemienne wymienienie, czyli powtórzenie w odwrotnej kolejności informacji na temat relacji ojców z synami, czego nie ma w Septuagincie. Nazewnictwo ksiąg starotestamentowych odpowiada temu występującemu w Septuagincie właśnie. Z tego też powodu tamtejsze cztery Księgi Królewskie (1–4 Krl) *de facto* odpowiadają kolejno 1–2 Księdze Samuela i 1–2 Księdze Królewskiej we współczesnych wydaniach tekstu biblijnego.

[6] *Ewangelia według św. Mateusza*, 10, 21, [w:] *Biblia*, s. 1422; Κατὰ Ματθαῖον, 10, 21, [w:] *The New Testament in Original Greek: Byzantine Textform*, red. M.A. Robinson and W.G. Pierpont, Southborough Mass. 2005 [dalej: NTOGBT], s. 20: Παραδώσει δὲ ἀδελφὸς ἀδελφὸν εἰς θάνατον, καὶ πατὴρ τέκνον· καὶ ἐπαναστήσονται τέκνα ἐπὶ γονεῖς, καὶ θανατώσουσιν αὐτούς.

[7] *Ewangelia według św. Łukasza*, 12, 53, [w:] *Biblia*, s. 1517 (z moją drobną zmianą – K.M.); Κατὰ Λουκᾶν, 12, 53, [w:] NTOGBT, s. 159: Διαμερισθήσεται πατὴρ ἐπὶ υἱῷ καὶ υἱὸς ἐπὶ πατρί, μήτηρ ἐπὶ τὴν θυγατρί, καὶ θυγάτηρ ἐπὶ μητρί· πενθερὰ ἐπὶ τὴν νύμφην αὐτῆς, καὶ νύμφη ἐπὶ τὴν πενθερὰν αὐτῆς. Fragment ten stanowi odwołanie do Księgi Micheasza 7, 6.

widać, mając na myśli wskazane fragmenty, orator nie zagłębiał się w ich oryginalny kontekst, odwołując się jedynie do wzmiankowanego w nich antagonizmu pomiędzy krewnymi i powinowatymi, gdyż ten doskonale wpisywał się w relacje bizantyńsko-bułgarskie.

Odczytując w kontekście biblijnym powyższe sformułowania bizantyńskiego mówcy, należy stwierdzić, że pomimo odrębnego pochodzenia etnicznego i posługiwania się różnymi językami, w okresie opisywanym przez autora Bizantyńczycy i Bułgarzy rzeczywiście tworzyli jeden Dom Wiary. Łączyła ich duchowa jedność, osiągnięta za sprawą przynależności do Kościoła Ortodoksyjnego. Dzięki temu w wymiarze duchowym stanowili jeden chrześcijański naród[8], tak samo, a zatem jednomyślnie, wyznający prawdy chrześcijaństwa, chwalący Boga we wspólnej mowie wiary, jednym głosem, w symfonii. Oddawali Mu cześć w tym samym *Duchu* i tej samej, wspólnie wyznawanej *Prawdzie*[9].

W świetle przekonania Wschodnich Rzymian to Bułgarzy byli *synami* w wierze Bizantyńczyków, gdyż to ci ostatni zanieśli im światło Ewangelii. Spoiwem rodzinnych więzów pomiędzy oboma ludami stała się wówczas krew Nowego Przymierza, krew samego Chrystusa. Używając nowotestamentalnego języka, można stwierdzić, że z dwojga obcych i wrogich sobie ludów powstał wówczas jeden święty, odkupiony przez Zbawcę naród. W tym momencie serca duchowych *ojców* (Bizantyńczyków) rzeczywiście, jak tego pragnął Malachiasz, zwróciły się ku nowo narodzonym w wierze duchowym *synom* (Bułgarom). Oczywiście, zgodnie z nauką Pisma, jednocześnie Bułgarzy stali się duchowymi *braćmi* w wierze dla Bizantyńczyków[10]. Fakt ten zdawał się gwarantować pokojową koegzystencję, a nawet daleko posunięte porozumienie pomiędzy oboma ludami. Rzecz jasna, rola przewodnia w tym związku przypadła, ze względów starszeństwa w wierze, Bizantyńczykom. Nadal byli oni przewodnikami i nauczycielami Bułgarów w kwestiach religijnych, nie tylko w nich zresztą. Aby mogli troszczyć się o nich, musieli posiadać odpowiedni i akceptowany przez tych ostatnich autorytet. W kontekście bizantyńskiego starszeństwa w wierze, jako tych, którzy znali Chrystusa na długo przed Bułgarami, i do których ci ostatni w dniu chrztu dołączyli, warto przypomnieć kluczowy fragment z Listu św. Pawła do Efezjan 2, 11–22, co prawda niecytowany bezpośrednio przez naszego retora, ale znakomicie oddający bizantyńskie spojrzenie zarówno na kwestię pozycji Bułgarów w przeddzień ich oficjalnej konwersji, jak i skutki tejże dla relacji bizantyńsko-bułgarskich:

[8] Ef 2, 11–22; Kol 3, 11; 1 P 2, 7–9; Ap 1, 5–6.
[9] Zob. J 4, 23.
[10] Zob. m.in. Mk 10, 28–30.

Dlatego pamiętajcie, że wy, niegdyś poganie w ciele, nazywani nieobrzezaniem przez nazwanych obrzezaniem – na ciele, dokonanym ręką – że byliście w tamtym czasie bez Chrystusa, odcięci od obywatelstwa Izraela i obcy przymierzom obietnicy, nie mający nadziei i bez Boga na tym świecie. Teraz zaś, w Chrystusie Jezusie, wy, którzy niegdyś byliście daleko, staliście się bliscy, przez krew Chrystusa. On bowiem jest naszym pokojem; tym, który z dwojga uczynił jedno, gdy usunął mur podziału, nieprzyjaźń – przez swoje ciało. On zniósł Prawo przykazań [zawartych] w ustawach, aby z dwóch stworzyć w sobie samym jednego nowego człowieka, czyniąc pokój, i obu pojednać z Bogiem w jednym ciele przez krzyż, na którym zniszczył nieprzyjaźń. A gdy przyszedł, głosił pokój wam z daleka i tym z bliska, gdyż przez Niego mamy dostęp do Ojca, jedni i drudzy, w jednym Duchu. Tak więc nie jesteście już obcymi i przychodniami, lecz współobywatelami świętych i domownikami Boga, zbudowani na fundamencie apostołów i proroków, gdzie kamieniem węgielnym jest Jezus Chrystus, w którym cała budowla razem spojona wyrasta na święty przybytek w Panu, w którym i wy razem jesteście budowani na mieszkanie Boga w Duchu[11].

W tekście św. Paweł zwraca się do świeżo nawróconych do Chrystusa pogan (stąd określenie nieobrzezani) i zestawia ich dotychczasowe życie w kompletnej duchowej nieświadomości z długotrwałym doświadczeniem Narodu Wybranego (analogicznie tutaj pojawiają się obrzezani), który od wieków znał prawdziwego Boga i na mocy obietnicy świadomie oczekiwał przyjścia Mesjasza. Interpretując ten fragment na użytek niniejszych rozważań, stwierdzić należy, że w opinii wschodniorzymskiej poganami byli Bułgarzy, a Izraelem, Ludem Bożym, byli Bizantyńczycy. Przed przyjęciem Chrystusa ci pierwsi nie znali

[11] *List św. Pawła do Efezjan*, 2, 11–22, [w:] *Biblia*, s. 1703 (z moimi drobnymi zmianami – K.M.); Πρὸς Ἐφεσίους, 2, 11–22, [w:] NTOGBT, s. 431: Διὸ μνημονεύετε ὅτι ποτὲ ὑμεῖς τὰ ἔθνη ἐν σαρκί, οἱ λεγόμενοι ἀκροβυστία ὑπὸ τῆς λεγομένης περιτομῆς ἐν σαρκὶ χειροποιήτου, ὅτι ἦτε τῷ καιρῷ ἐκείνῳ χωρὶς χριστοῦ, ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραήλ, καὶ ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας, ἐλπίδα μὴ ἔχοντες, καὶ ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ. Νυνὶ δὲ ἐν χριστῷ Ἰησοῦ ὑμεῖς οἵ ποτε ὄντες μακρὰν ἐγγὺς ἐγενήθητε ἐν τῷ αἵματι τοῦ χριστοῦ. Αὐτὸς γάρ ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν, ὁ ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἕν, καὶ τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ λύσας, τὴν ἔχθραν ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ, τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν, καταργήσας· ἵνα τοὺς δύο κτίσῃ ἐν αὐτῷ εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον, ποιῶν εἰρήνην, καὶ ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἑνὶ σώματι τῷ θεῷ διὰ τοῦ σταυροῦ, ἀποκτείνας τὴν ἔχθραν ἐν αὐτῷ. καὶ ἐλθὼν εὐηγγελίσατο εἰρήνην ὑμῖν τοῖς μακρὰν καὶ τοῖς ἐγγύς· ὅτι δι' αὐτοῦ ἔχομεν τὴν προσαγωγὴν οἱ ἀμφότεροι ἐν ἑνὶ πνεύματι πρὸς τὸν πατέρα. Ἄρα οὖν οὐκέτι ἐστὲ ξένοι καὶ πάροικοι, ἀλλὰ συμπολῖται τῶν ἁγίων καὶ οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ, ἐποικοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν, ὄντος ἀκρογωνιαίου αὐτοῦ Ἰησοῦ χριστοῦ, ἐν ᾧ πᾶσα οἰκοδομὴ συναρμολογουμένη αὔξει εἰς ναὸν ἅγιον ἐν κυρίῳ, ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς συνοικοδομεῖσθε εἰς κατοικητήριον τοῦ θεοῦ ἐν πνεύματι.

jedynego prawdziwego Boga, nie stanowili części duchowego Izraela, któremu Bóg obficie błogosławił i w którym miał upodobanie. Pozbawieni byli dostępu do prawdziwego poznania, do nadziei ostatecznego zbawienia wynikającej z obietnicy, którą Najwyższy złożył swemu ludowi. Jednym słowem żyli bez Boga, tego Jedynego, obcy i dalecy, wręcz nieznani, nie tylko Jemu, ale i Jego wiernym, pogrążeni w duchowej ciemności i kierowani bezbożnymi żądzami. W odróżnieniu od nich mieszkańcy Wschodniego Rzymu od wieków byli już obywatelami Królestwa Bożego i domownikami Pana. Stanowili Nowy Izrael[12], ten już odrodzony, przemieniony, znający Prawdę, wierzący w Zbawcę i czczący Go we właściwy sposób (ortodoksja).

Oba ludy stały zatem na przeciwległych biegunach konfesyjnych, co ostatecz- e przekładało się także na wszelkie pozostałe relacje. Nic zatem dziwnego, że ektem tej polaryzacji było wzajemne oddzielenie i wrogość (zmagania wojen- .e pomiędzy oboma krajami), brak jakiejkolwiek trwałej wspólnoty pomiędzy nimi. Wzmiankowany mur podziału i trawiąca ich nieprzyjaźń zniknęły dopiero w momencie zaakceptowania Chrystusa przez północnych sąsiadów cesarstwa. W odróżnieniu od Narodu Wybranego wymienionego w tekście Pawła, Bizancjum, nowy, duchowy Izrael, nie musiało dopiero akceptować Mesjasza, gdyż uczyniło to już wieki temu. To, co istotne, to fakt, że ochrzczeni Bułgarzy dołączyli do już istniejącego Domu Bożego, Nowego Izraela, do Królestwa Bożego na ziemi, stając się domownikami i współobywatelami (duchowego królestwa, a nie poddanymi cesarza *sensu stricto*) Bizantyńczyków. Zespolili się z nimi w jedno w ramach wspólnoty kościelnej. Od tego momentu pokój powinien znamionować ich wzajemne relacje. Przynajmniej w założeniu. Dzięki dołączeniu do arcychrześcijańskiego domu wiary Bułgarzy zyskali bezcenne dziedzictwo, czyli fundament wiary przekazany przez apostołów i proroków biblijnych, którego szafarzami okazali się ich południowi sąsiedzi. Otrzymali podstawę, na której mogli już bezpiecznie, wspólnie z Bizantyńczykami budować swoją przyszłość. Tak naprawdę to dopiero teraz tę przyszłość zyskali, odnaleźli nadzieję, której uprzednio byli pozbawieni. Nie mam wątpliwości, że m.in. właśnie w ten sposób Bizantyńczycy odczytywali znaczenie konwersji Bułgarów na ortodoksję bizantyńską.

Wspominając przeszły rozkwit i dobrobyt państwa bizantyńskiego, ten po przyjęciu wiary Chrystusowej przez północnych sąsiadów i sprzed wybuchu bratobójczej wojny, mówca dodał, że wówczas, u boku imperium, kwitło i rozwijało się również państwo bułgarskie. I wcale nie był tym faktem zdziwiony. Wynikało to, jak sam się wyraża, z usynowienia Bułgarów przez „naszego Boga"[13].

---

[12] Na temat idei *Nowego Izraela* lub *Narodu Wybranego* w Bizancjum, tutaj w okresie poprzedzającym powstanie analizowanego utworu retorycznego, zob. Sh. Eshel, *The Concept...*, s. 1–96.

[13] Σύμβασις, 11, s. 272, 297–298: υἱοθετηθέντων αὐτῶν καὶ Θεῷ ἡμῶν.

Ponownie napotykamy podkreślenie oczywistej prawdy, że Bizantyńczycy mieli pierwszeństwo, w tym konkretnym wywodzie przede wszystkim przed Bułgarami, w poznaniu i służbie Najwyższemu. Tego, iż mieli uzasadnione pretensje, by nazywać Go swoim Bogiem, a siebie samych Jego dziećmi i sługami. Dzięki ich posłudze Bułgarzy, będący przed chrztem „mieszkańcami wozów i nomadami"[14], porzucili dotychczasowy sposób życia i przyjęli łaskę Ewangelii. Innymi słowy całkowicie zmienili swoje życie, przynajmniej w sferze duchowej. Jak dotąd „tułali się" po świecie bez celu, będąc nieoświeconym, nigdzie niezakorzenionym, pozbawionym własnej ziemi ludem.

Wskazaną wizję pogańskich Bułgarów można interpretować dwojako, przy czym obie interpretacje wcale nie muszą wzajemnie się wykluczać. W sensie dosłownym określenie ich mianem mieszkańców wozów i nomadów, pozbawionych własnej ziemi i w związku z tym przemieszczających się po różnych terytoriach, stanowiłoby nawiązanie do ich nomadycznej przeszłości oraz wędrówki ze Wschodu na Zachód, konkretnie ku południowemu zachodowi, która zakończyła się osiedleniem na terytorium cesarstwa rzymskiego (schyłek VII w.)[15]. W rozumieniu symbolicznym natomiast wszystkie te określenia świadczyły o ich kompletnym duchowym zagubieniu, braku poznania prawdziwego Boga, co oznaczało, iż pozbawieni byli stabilizacji, równowagi życiowej, pokoju wewnętrznego, właściwego zrozumienia otaczającej ich rzeczywistości, z którym wiąże się powołanie, a zatem otrzymanie rzeczywistego celu życia. Rzecz jasna, mamy tu również do czynienia z klasycznym już wówczas przeciwstawieniem ludów nomadzkich, a zatem prymitywnych, nieokiełznanych, groźnych, wrogo usposobionych, gdyż zmuszonych do zapewniania sobie bytu kosztem innych, z tymi osiadłymi, czyli o wysokim ucywilizowaniu, samowystarczalnych, funkcjonujących we względnym dobrobycie, bardziej pokojowo usposobionych[16]. Obie wskazane interpretacje łączy oczywisty wniosek retora, że przyjęcie Słowa Bożego wprowadziło Bułgarów do ich własnej „Ziemi Obiecanej", zarówno w sensie fizycznym (geograficznym), jak i duchowym (teologicznym). Ziemi, którą już wcześniej, przed nimi, zamieszkiwali chrześcijańscy Bizantyńczycy. Terytorium, które teraz stało się ich nowym i jedynie prawdziwym domem. Krocząc więc u boku Rzymian w tryumfalnym pochodzie wiary, poddając się ich duchowemu kierownictwu, otworzyli się wówczas na wszelkiego

[14] Σύμβασις, 11, s. 272, 298: τὰ τῶν ἁμαξοβίων τε καὶ νομάδων.

[15] Na ten temat zob. В. Гюзелев, *Езическа България*, [w:] Ив. Божилов, В. Гюзелев, *История на средновековна България VII–XIV век*, София 1999, s. 85–103.

[16] Zob. A. Paroń, *Dzicy, odrażający, źli (?) – wizerunek nomadów w historiografii bizantyńskiej i łacińskiej z 2. połowy X – początku XIII wieku*, [w:] *Populi terrae marisque. Prace poświęcone pamięci profesora Lecha Leciejewicza*, red. M. Rębkowski, S. Rosik, Wrocław 2011, s. 123–137; *idem*, *„Daremnie próbuje się wybielić Etiopa" – postrzeganie i polityka Bizancjum wobec koczowników stepów nadczarnomorskich (X–XII w.)*, „Vox Patrum" 75, 2020, s. 375–414.

rodzaju błogosławieństwo, które szeroko rozlewało się po ziemi bułgarskiej[17]. Wniosek ten miał niewątpliwe uzasadnienie w funkcjonujących przez trzydzieści lat po oficjalnym chrzcie Bułgarów pokojowych stosunkach pomiędzy oboma politycznymi partnerami. Gwarantem więc rozwoju i doświadczania obfitości było trwanie w pokojowej koegzystencji. Można więc zaryzykować stwierdzenie, że przyjęcie chrześcijaństwa, i to w jego wersji bizantyńskiej, jak również pokojowe współistnienie pomiędzy władzami i mieszkańcami obu krain usankcjonowało, uzasadniło powstanie oraz istnienie państwa bułgarskiego na dawnych terytoriach rzymskich. Przynajmniej tak Bizantyńczycy mogli teraz interpretować fakt funkcjonowania Bułgarów na Bałkanach, z nadzieją patrząc w przyszłość.

Mowa o synostwie Bułgarów stanowi również odwołanie do bizantyńskiej koncepcji hierarchii władców i ludów ustanowionej na ziemi (gr. τάξις)[18]. Choć element ten nie ma bezpośredniego związku z tekstami biblijnymi, należy mu poświęcić kilka słów, gdyż ściśle wiąże się z kwestią synostwa w wierze i nawiązuje do teologicznych przekonań ortodoksów na temat hierarchii niebiańskiej. Na czele tej hierarchii stał cesarz wschodniorzymski, a poniżej niego, na poszczególnych szczeblach tego porządku znajdowali się inni władcy wraz ze swoimi poddanymi, nad którymi *basileus* sprawował duchową pieczę i którzy winni mu byli szacunek. W przekonaniu Bizantyńczyków przestrzeganie tej τάξις gwarantowało stabilność i błogosławieństwo całej chrześcijańskiej ekumenie, gdyż wzorowana była na porządku niebiańskim – doskonałym i wiecznym – a zatem była święta. Naruszenie tej hierarchii było w poczuciu bizantyńskim świętokradztwem, aktem przemocy wobec boskich zasad i rozporządzeń[19].

Jednakże, w świetle przekazu naszego autora, tym razem, czyli w czasach Symeona I, to synowie wystąpili z inicjatywą wobec swoich ojców. Niestety,

---

[17] Σύμβασις, 11, s. 272, 287–301; K. Marinow, *Myth...*, s. 155.

[18] Ф. Дьолгер, *Средновековното „семейство на владетелите и народите" и българският владетел*, „Сборник на Балгарската Академия на Науките", Клон историко-филологически 62, 1943, s. 181–222; A. Grabar, *God and the „Family of Princes" Presided over by the Byzantine Emperor*, „Harvard Slavic Studies" 2, 1954, s. 117–123; G. Ostrogorsky, *The Byzantine emperor and the Hierarchical World Order*, „The Slavonic and East European Review" 35, 1956, 1, s. 1–14; H. Ahrweiler, *L'ideologie politique de l'Empire byzantine*, Paris 1975, s. 136–138. Warto zwrócić uwagę, że anonimowy autor mowy używa samego terminu τάξις w odniesieniu do hierarchii anielskiej w Niebiosach – Σύμβασις, 8, s. 266, 211. Na temat porządku niebiańskiego w Bizancjum zob. T. Stępień, *Przedmowa*, [w:] *Pseudo-Dionizy Areopagita. Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, wstęp T. Stępień, Kraków, 2005, s. 26–50; G. Agamben, *The Kingdom and the Glory. For a Theological Genealogy of Economy and Government*, tłum. L. Chiesa (with M. Mandarini), Stanford 2011, s. 152–157.

[19] Σύμβασις, 12, s. 274, 312–316; С.Н. Малахов, *Концепция мира в политической идеологии Византии первой половины X в.: Николай Мистик и Феодор Дафнопат*, „Античная древность и средние века" 27, 1995, s. 21, 22, 28; K. Marinow, *In the Shackles...*, s. 178.

w odróżnieniu od działań uprzednio podjętych przez Bizantyńczyków, czyli ochrzczenia swoich północnych sąsiadów, była to inicjatywa zła, gdyż Bułgarzy zbuntowali się przeciwko nim. W rezultacie ojcowie także podjęli walkę ze swoimi duchowymi potomkami. Skutkiem tego, wedle słów oratora, dotychczas funkcjonujący w jedności Lud Boży, Nowy Izrael, rozpadł się na dom Judy i dom Efraima, na podobieństwo starotestamentowego Narodu Wybranego podzieliwszy między sobą wspólny dotychczas majątek, z domowników przemieniając się w nieprzejednanych wrogów. Jedność Domu Pańskiego została więc zerwana. Dla retora to Bizantyńczycy tworzyli dom Judy (obejmujący, w świetle przekazu biblijnego, również plemię Benjamina ze stolicą w Jerozolimie), którego dotyczyła obietnica prawowitej władzy i trwania w ortodoksji, zaś Bułgarzy składali się na dom Efraima (czyli pozostałe dziesięć plemion izraelskich, ze stolicą w Samarii)[20]. Ten podział pokrywał się również z geograficznym usytuowaniem obu skonfliktowanych państw. Bizancjum, tak jak Juda, znajdowało się na południe od Bułgarii, która z kolei zajmowała północno-wschodnie połacie Półwyspu Bałkańskiego, podobnie jak na północy Ziemi Świętej znajdowała się Samaria.

Z tekstu biblijnego dowiadujemy się, że podział ten był wynikiem grzechów króla Salomona, który pod wpływem swoich licznych żon i konkubin, pochodzących z różnych krajów i kultur, oddawał bałwochwalczą cześć czczonym przez nie bożkom, sprzeniewierzając się tym samym Jahwe[21]. Zgodnie jednak z przekazem starotestamentowego autora Bóg wyraźnie dał do zrozumienia, iż jest to podział czasowy, a właściwą siedzibą Izraela nadal będzie Jerozolima, ze względu na obietnicę, którą dał Dawidowi, ojcu Salomona[22]. Odwołanie się Bizantyńczyka do tego starotestamentowego wydarzenia dobitnie świadczy o tym, jak postrzegał on pozycje obu skonfliktowanych „domów". Pomimo rozdziału obu państw, winy za ten stan rzeczy spoczywającej w jakimś stopniu po obu stronach konfliktu, to Bizancjum (jako dom Judy) pozostawało wybrańcem Boga, predestynowanym do kultywowania prawdziwej czci dla niego i pełniącym rolę duchowego zwierzchnika Bułgarii, nawet jeżeli niektórzy jego władcy nie byli Bogu posłuszni[23]. Bizantyńskie rozumowanie doskonale obrazuje kolejny fragment Nowego Testamentu, a mianowicie List św. Pawła do Rzymian (11, 13–24):

[20] Σύμβασις, 3, s. 258, 62–64; 7, s. 264, 171–174. 177–179. Por. także aluzje w innych fragmentach przemówienia – Σύμβασις, 8, s. 266, 208–209; 10, s. 270, 270 – 272. 281; 13, s. 274, 326–330; 17, s. 278, 387–390; 22, s. 288, 525–528. Cf. J. Shepard, *Byzantine emperors, imperial ideology and the fact of Bulgaria*, „Bulgaria Mediaevalis" 2, 2011, s. 549; Sh. Eshel, *The Concept…*, s. 136–137.

[21] 3 Krl 11, 1–13; 12, 1–21; 2 Krn 10, 1–19.

[22] 2 Krl 7, 1–29; 1 Krn 17, 1–27; 23, 25.

[23] Zob. Σύμβασις, 11, s. 272, 287–301 (Bóg Izraela jest Bogiem Bizantyńczyków); 15, s. 276, 348–351 (Bizancjum jest Izraelem, Domem Jakuba). Por. 3 Krl 12, 25–33; 2 Krn 11, 5–17.

Wam natomiast, z narodów, mówię: Na ile jestem apostołem narodów, doceniam moją posługę. Może jakoś wzbudzę zazdrość u moich według ciała i zbawię niektórych z nich. Bo jeśli ich odrzucenie jest pojednaniem świata, to czym przyjęcie, jeśli nie ożyciem z martwych? Jeśli zaś zaczyn jest święty, to i ciasto; a jeśli korzeń jest święty, to i gałęzie. Jeśli zaś niektóre z gałęzi zostały odłamane, a ty, będąc dziką oliwką, zostałeś między [pozostałe] wszczepiony i stałeś się uczestnikiem korzenia oraz tłuszczu drzewa oliwnego, to nie wynoś się nad gałęzie; a jeśli się wynosisz – nie ty dźwigasz korzeń, ale korzeń ciebie. Powiesz jednak: Odłamane zostały gałęzie, abym ja mógł być wszczepiony. Słusznie! Zostały odłamane z powodu niewiary, ty zaś stoisz dzięki wierze. Nie myśl wyniośle, ale się bój. Jeśli bowiem Bóg nie oszczędził gałęzi naturalnych, może nie oszczędzić i ciebie. Zauważ więc dobrotliwość i surowość Boga, surowość dla tych, którzy upadli, a jednocześnie dobrotliwość względem ciebie, jeśli pozostaniesz w tej dobrotliwości, w przeciwnym bowiem razie i ty będziesz odcięty. Oni natomiast, jeśli nie będą trwali w niewierze, zostaną wszczepieni, gdyż Bóg ma moc wszczepić ich ponownie. Bo jeśli ty, z natury przynależny do dzikiej oliwki, zostałeś odcięty i wbrew naturze wszczepiony w szlachetne drzewo oliwne, to tym bardziej ci z natury zostaną wszczepieni w swoją własną oliwkę[24].

Kontekst rozważań Apostoła Narodów dotyczy niegodnej postawy nowych wierzących wywodzących się z „narodów", czyli z pogan, wobec Izraela jako Narodu Wybranego, który w większości odrzucił Chrystusa i Jego przesłanie. Paweł upomina tych chrześcijan, by nie mieli o sobie zbyt wielkiego mniemania i nie wywyższali się nad Izraelitów z tego powodu, że sami przyjęli Ewangelię Bożą, a Żydzi jeszcze tego nie uczynili. Przypomina im oczywisty fakt, że będąc

[24] *List św. Pawła do Rzymian*, 11, 13–24, [w:] *Biblia*, s. 1651 (z moją drobną zmianą – K.M.); Πρὸς Ῥωμαίους, 11, 13–24, [w:] NTOGBT, s. 369–370: Ὑμῖν δὲ λέγω τοῖς ἔθνεσιν· Ἐφ' ὅσον μέν εἰμι ἐγὼ ἐθνῶν ἀπόστολος, τὴν διακονίαν μου δοξάζω. εἴ πως παραζηλώσω μου τὴν σάρκα, καὶ σώσω τινὰς ἐξ αὐτῶν. Εἰ γὰρ ἡ ἀποβολὴ αὐτῶν καταλλαγὴ κόσμου, τίς ἡ πρόσλημψις, εἰ μὴ ζωὴ ἐκ νεκρῶν; Εἰ δὲ ἡ ἀπαρχὴ ἁγία, καὶ τὸ φύραμα· καὶ εἰ ἡ ῥίζα ἁγία, καὶ οἱ κλάδοι. Εἰ δέ τινες τῶν κλάδων ἐξεκλάσθησαν, σὺ δὲ ἀγριέλαιος ὢν ἐνεκεντρίσθης ἐν αὐτοῖς, καὶ συγκοινωνὸς τῆς ῥίζης τῆς πιότητος τῆς ἐλαίας ἐγένου, μὴ κατακαυχῶ τῶν κλάδων· εἰ δὲ κατακαυχᾶσαι, οὐ σὺ τὴν ῥίζαν βαστάζεις ἀλλ' ἡ ῥίζα σέ. Ἐρεῖς οὖν· Ἐξεκλάσθησαν κλάδοι ἵνα ἐγὼ ἐγκεντρισθῶ. Καλῶς· τῇ ἀπιστίᾳ ἐξεκλάσθησαν, σὺ δὲ τῇ πίστει ἕστηκας. Μὴ ὑψηλφρόνει, ἀλλὰ φοβοῦ· εἰ γὰρ ὁ θεὸς τῶν κατὰ φύσιν κλάδων οὐκ ἐφείσατο, μήπως οὐδὲ σοῦ φείσεται. Ἴδε οὖν χρηστότητα καὶ ἀποτομίαν θεοῦ· ἐπὶ μὲν τοὺς πεσόντας, ἀποτομίαν· ἐπὶ δὲ σέ, χρηστότητα, ἐὰν ἐπιμένῃς τῇ χρηστότητι· ἐπεὶ καὶ σὺ ἐκκοπήσῃ. Καὶ ἐκεῖνοι δέ, ἐὰν μὴ ἐπιμείνωσιν τῇ ἀπιστίᾳ, ἐγκεντρισθήσονται· δυνατὸς γάρ ὁ θεὸς ἐστιν πάλιν ἐγκεντρίσαι αὐτούς. Εἰ γὰρ σὺ ἐκ τῆς κατὰ φύσιν ἐξεκόπης ἀγριελαίου, καὶ παρὰ φύσιν ἐνεκεντρίσθης εἰς καλλιέλαιον, πόσῳ μᾶλλον οὗτοι, οἱ κατὰ φύσιν ἐγκεντρισθήσονται τῇ ἰδίᾳ ἐλαίᾳ (z trzema zmianami w interpunkcji, dla uzyskania większej jasności wypowiedzi – K.M.).

dzikimi gałązkami oliwnymi, dostąpili oni wielkiej łaski bycia wszczepionymi w szlachetne i święte drzewo symbolizujące starotestamentowy Naród Wybrany. Ostrzega ich, że jako nienaturalne gałęzie drzewa mogą zostać znacznie łatwiej z niego wyrwane niż te naturalne, a te ostatnie ponownie wszczepione i zapewne przyjmą się lepiej od tych dzikich. Parafrazując więc tę wypowiedź, można stwierdzić, że to Bizancjum jest tym szlachetnym i świętym drzewem oliwnym, do którego Bułgarzy (znów mielibyśmy podkreślenie ich pierwotnej i naturalnej dzikości) zostali w pewnym momencie dziejowym wszczepieni za sprawą chrztu świętego. I nawet gdyby Bizantyńczycy lub konkretnie ich władcy odstąpili od prawych dróg Bożych, fakt ten nie mógłby dawać Bułgarom i ich panującym żadnych podstaw do uważania siebie za lepszych od ich południowych sąsiadów, nawet gdyby w danym momencie rzeczywiście byli od nich bardziej pobożni czy wierni Bogu („trwali w wierze", jak stwierdza autor listu), a tym bardziej do uzurpowania sobie praw do cudzego dziedzictwa, nie mając ku temu boskiej legitymizacji, w tym przypadku (zgodnie zresztą z rozumowaniem bizantyńskiego retora, a poniekąd wbrew tekstowi biblijnemu) nie będąc „naturalną gałęzią" cesarstwa. Powinni raczej kornie trwać w dotychczasowej postawie szacunku wobec boskich planów i ustaleń, pozostając wdzięcznymi za sam fakt dostąpienia zaszczytu włączenia się do ortodoksyjnej ekumeny, czerpania z wielowiekowego dorobku imperium, ciesząc się tym, co otrzymali, tym bardziej że w naturalny sposób na to nie zasługiwali. Innymi słowy, by zawsze pamiętali, kim byli, skąd przyszli, a co dzięki łasce Najwyższego teraz osiągnęli i łaski tej nie zmarnowali. Wywód ten niewątpliwie znakomicie oddaje bizantyńskie odczucia względem buntowniczej postawy Bułgarów, a nade wszystko samego cara Symeona I Wielkiego (893–927), prowadzonych przezeń działań militarnych i wyrażanych aspiracji politycznych względem cesarstwa[25].

Zastanawiając się nad głębszymi przyczynami konfliktu bizantyńsko-bułgarskiego, anonimowy autor raz jeszcze powrócił do kwestii tego, co zakończyło ich pokojowe współistnienie. Doszedł przy tym do wniosku, że albo dobro osiągnęło swój punkt szczytowy i dla zachowania równowagi we wszechświecie nadszedł czas złego, albo był to wynik ludzkich przewinień, które ujawniły się przed Stwórcą[26]. Faktem jednak dla niego pozostało, że to bezbożne dążenia bułgarskiego władcy do tytułu cesarskiego i narzucenia swej władzy Bizantyńczykom zapoczątkowały cały konflikt[27]. Według retora w ten sposób narodziło

[25] O nim i relacjach bizantyńsko-bułgarskich za jego panowania zob. Ив. Божилов, *Цар Симеон Велики (893–927): Златният век на средновековна България*, София 1983; M.J. Leszka, *Symeon I Wielki a Bizancjum. Z dziejów stosunków bułgarsko-bizantyńskich w latach 893–927*, Łódź 2013.

[26] Σύμβασις, 12, s. 272, 302–274, 307; K. Marinow, *In the Shackles...*, s. 166–168.

[27] Σύμβασις, 12, s. 274, 307–310.

się zło (τὸ κακόν), a Symeon przywłaszczył sobie plony/owoce swego rodziciela (τὰ γεννήματα τοῦ τεκόντος ἐξιδιάζεται), odrzucił z jednej strony swojego ojca, z drugiej zaś ducha (καὶ ἀθετεῖ μὲν τὸν πατέρα, ἀθετεῖ δὲ τὸ πνεῦμα), który jest zadatkiem/poręką synostwa (δι'οὗ ὁ ἀῤῥαβὼν τῆς υἱότητος)[28]. Czyniąc to, przestał być duchowym synem zarówno cesarza, jak i Boga, a więc, w konsekwencji, przestał być domownikiem wiary, członkiem Bożej rodziny, na czele której stał władca bizantyński. Zawinił również wobec czwartego przykazania, mówiącego o czci dla rodziców[29], w naszym przypadku choćby i duchowych. Następnie w swej apostazji pociągnął swoich poddanych, owych „synów", którzy wystąpili przeciwko „ojcom". W ten sposób Bułgarzy stali się buntownikami, naruszając ustanowiony przez Boga porządek relacji rodzinnych.

Nowo ustanowiony pokój przywrócił jednak wspólnotę, głęboką jedność. W przyjaźni, miłości braterskiej i jednomyślności ponownie złączył Jerozolimę i Samarię. To, co teraz nastało, to nowe życie (mówca odwołuje się do Księgi proroka Ezechiela 37, 1–14); w to, co zostało zniszczone, Bóg tchnął ożywcze tchnienie swojego Ducha. Doszło więc do odbudowy jedności nowego, duchowego Izraela. Retor posuwa się nawet dalej, twierdząc, że zawarty pokój stanowi prawdziwe zmartwychwstanie Domu Jakuba. Dopiero pojednanie się obu ludów przywróciło wspomnianą τάξις, umożliwiając tym samym swobodne spływanie Bożych błogosławieństw na oba państwa, poczynając od szczytu tej hierarchii w dół. Za sprawą bowiem zawartego pokoju sam Bóg zniszczył barierę nieprzyjaźni, która w wyniku ich złego postępowania wzniesiona została pomiędzy Nim a jego Kościołem, jak również pomiędzy samymi Bizantyńczykami i Bułgarami. Za pojednanie to winno składać się Bogu nieustanne dziękczynienie. Owocem tego pojednania i zjednoczenia jest wszelkiego rodzaju błogosławieństwo – radość, jedność, przyjaźń, miłość, zgoda, harmonia, braterstwo, zdrowie, odbudowa niszczonych terytoriów, zazielenienie ziemi, obfitość, bogactwo, chwała i siła. W tym kontekście autor przywołuje biblijne obrazy opisujące życie w obfitości oraz dotyczące przyszłej szczęśliwości w Królestwie Bożym[30]. Obie części Ludu Bożego połączyły się[31] ponownie, znów mogąc radośnie ze sobą konwersować, jak szczęśliwa drużyna i rodzina.

[28] Σύμβασις, 12, s. 274, 310–316.

[29] Wj 20, 12; Pwt 5, 16; Mt 15, 4; 19, 19; Mr 7, 10; 10, 19; Łk 18, 20; Ef 6, 1–3.

[30] Σύμβασις, 7, s. 264, 174–177; 8, s. 266, 204–209; 18, s. 278, 398–280, 413. Cf. С.Н. Малахов, *Концепция мира...*, s. 22; J. Shepard, *Byzantine emperors...*, s. 550. W kwestii wzmiankowanych opisów biblijnych zob. m.in. Pwt 30, 3. 9–10; Iz 30, 23–26; 35, 1–10; 40, 31; 41, 17–19; 60, 4–10. 13. 17; 61, 1–6; 62, 7–9; 65, 17–25; 66, 10–13; Jr 37 (30), 1–3. 8. 18–19; 38 (31), 1. 4–5. 8–9. 12–14. 21. 24–25. 27–28; 40 (33), 7–13; Ez 34, 11–16. 25–29; 36, 8–12. 24. 30. 33–38; Jl 2, 19. 21–26; 3, 23; Am 9, 13–15; Za 8, 11–13.

[31] Dosłownie, poprzez spowinowacenie się obu domów panujących za sprawą małżeństwa cara Piotra I (927–969), syna Symeona, z wnuczką cesarza Romana I Lekapena (920–944) – na ten temat zob. Z.A. Brzozowska, M.J. Leszka, K. Marinow, *Piotr I Święty...*, s. 55–74.

Dla mówcy Bizantyńczycy i Bułgarzy stanowią części składowe ekumeny chrześcijańskiej, rozerwanej za sprawą pożogi wojennej, ale ponownie zjednoczonej w całość dzięki filantropii Bożej. Wybierając pokój, Bułgarzy, podobnie zresztą jak Wschodni Rzymianie, przestali nazywać się Scytami i barbarzyńcami i ponownie mogli przyjąć miano chrześcijan, dzieci Bożych i potomków Ducha Świętego, uczniów Nowego Przymierza, braci. Usposabiając pozytywnie do poddanych konstantynopolitańskiego cesarza wzmiankowane w tekście „zachodnie wilki"[32], czyli Bułgarów, powierzając im również ochronę „stada" Bożego przed najazdami barbarzyńskimi oraz usuwając „siewcę i stróża kąkolu" oraz „niezgody"[33] – cara Symeona właśnie – Bóg odbudował jedność rozproszonego, podzielonego „Izraela".

W tym momencie warto przypomnieć niedawno wyrażone zdanie, że o ile w momencie chrztu Bułgarów Bizantyńczycy uwierzyli, że nastała era trwałych pokojowych stosunków z północnymi sąsiadami (zdawał się to potwierdzać wieloletni pokój panujący między oboma państwami), to panowanie Symeona doszczętnie rozwiało ich złudzenia w tej materii[34]. Wolno jednak sądzić, iż powyższe sformułowania wyrażone przez bizantyńskiego retora na temat odbudowy i zmartwychwstania Domu Jakuba dowodzą tego, że pokój z roku 927 na nowo ożywił i przywrócił Bizantyńczykom wiarę w pokojową koegzystencję Bułgarii i Wschodniego Rzymu.

I tak, wraz z początkiem 2. poł. IX stulecia Bułgarzy oficjalnie stali się członkami chrześcijańskiej ekumeny, częścią szeroko pojętego Kościoła. Przyjęcie przez nich chrztu z Bizancjum w roku 866[35] wzbudziło wśród mieszkańców Bizancjum nadzieję na trwałą pokojową koegzystencję między oboma państwami i położenie kresu konfliktom często występującym w przeszłości. Współistnienie oparte o wspólnie wyznawaną wiarę. W końcu za sprawą bizantyńskich zabiegów dotychczasowi poganie zostali oświeceni światłem Ewangelii. Z nieczystych i niemiłych Bogu koczowników, którzy nie posiadali swojego własnego miejsca na ziemi, swojego domu, własnej ziemi obiecanej i nadanej im przez Najwyższego, stali się braćmi w wierze, domownikami wiary, którzy razem z poddanymi wschodniorzymskiego cesarza tworzyli widzialne, ziemskie Ciało samego Chrystusa. Odnaleźli w końcu swój dom, swoje miejsce w świecie i swoją „prawdziwą" rodzinę. A zatem ze strony

[32] Σύμβασις, 7, s. 264, 168–169: τοὺς ἑσπερίους λύκους.

[33] Σύμβασις, 7, s. 264, 171–172 (τὸν τῶν ζιζανίων σπορέα καὶ φύλακα); 8, s. 266, 199.

[34] M.J. Leszka, *Stracone złudzenia. Religijny kontekst stosunków bizantyńsko-bułgarskich w latach 863–927*, [w:] *Religijna mozaika Bałkanów*, red. M. Walczak-Mikołajczakowa, Gniezno 2008, s. 32–39. Podobnie, choć bardziej ogólnie, twierdził już С.Н. Малахов, *Концепция мира...*, s. 26.

[35] Na temat konkretnej daty chrztu Bułgarów zob. T. Wasilewski, *Data chrztu Bułgarii*, „Pamiętnik Słowiański" 18, 1968, s. 115–129.

cesarstwa spotkało ich wyłącznie dobro, gdyż otrzymali możliwość udziału we wszystkich dobrodziejstwach wypływających z łaski Bożej i opieki arcychrześcijańskiego cesarza znad Bosforu, ojca chrzestnego ich władcy. Zgodnie bowiem z wyznawaną w Bizancjum doktryną, to poddani konstantynopolitańskiego cesarza tworzyli teraz Nowy Izrael, nowy Naród Wybrany, nowe Królewskie Kapłaństwo, nowy Dom Jakuba. To oni, a przede wszystkim ich władca, przewodzili całej chrześcijańskiej wspólnocie, stali na straży boskiego porządku ustanowionego na ziemi. Byli więc prawdziwym filarem ortodoksji, krzewem Jessego[36], do którego Bułgarzy, będąc z natury „dzikim pędem", czyli pogańskim ludem, zostali łaskawie wszczepieni. Winni zatem, jak posłuszni, ulegli i wdzięczni współbracia, szanować i wspomagać swoich nauczycieli i przewodników w wierze. Tylko w ten sposób będą mogli zapewnić sobie i innym chrześcijanom powodzenie we wszystkich sferach życia i funkcjonowania państwa.

[36] Na temat tego biblijnego określenia zob. Iz 11, 1. 10; Rzym 10, 12; Ap 5, 5; 22, 16.

Obraz cara Samuela jako władcy w źródłach bizantyńskich (koniec X–XII w.)

Mirosław J. Leszka

Samuel, car Bułgarii z przełomu X i XI w., to jeden z najwybitniejszych władców w dziejach swojego kraju w średniowieczu. To on przyczynił się do odbudowy państwowości bułgarskiej. Przez kilka dekad najpierw odzyskiwał z rąk bizantyńskich bułgarskie tereny, które utracone zostały w roku 971, a potem mężnie bronił swojego stanu posiadania[1]. Dopiero w kilka lat po jego śmierci bułgarskie państwo wpadło w ręce Bizantyńczyków, co zapoczątkowało blisko stusiedemdziesięcioletni okres jego niebytu.

Celem tego tekstu jest prześledzenie tego, w jaki sposób autorzy bizantyńscy przedstawiali przejęcie władzy przez Samuela i charakteryzowali sposób jej sprawowania[2]. W obrębie mojego zainteresowania znajdą się źródła pochodzące z okresu od schyłku X w. (Leon Diakon) po wiek XII, a więc od czasów współczesnych Samuelowi po kres niewoli bizantyńskiej. Jeśli chodzi o charakter źródeł, to przede wszystkim są to dzieła historiograficzne. Tę

---

[1] Na temat Samuela i jego epoki literatura jest bardzo bogata. Pozwolę sobie w tym miejscu zacytować kilka najnowszych publikacji, w których czytelnik znajdzie odwołania do starszej literatury przedmiotu: P.M. Strässle, *Krieg und Kriegsführung in Byzanz. Die Kriege Kaiser Basileios II. gegen die Bulgaren (976–1019)*, Köln 2006; Г.Н. Николов, *Българският цар Самуил*, София 2014; П. Павлов, *Векът на цар Самуил*, София 2014; *Европейският югоизток през втората половина на X -началото на XI век. История и култура*, red. В. Гюзелев, Г.Н. Николов, София 2015; *Хиляда години от битката при Беласица и от смъртта на цар Самуил (1014–2014)*, red. В. Гюзелев, Г.Н. Николов, София 2015; Т. Томов, *Ключ 1014*, София 2015.

[2] Na temat kwestii ukazywania Samuela w źródłach bizantyńskich pisał ostatnio П. Ангелов, *Цар Самуил в представите на византийците*, [w:] *Европейският югоизток…*, s. 258–265. Poza sferą swojego zainteresowania pozostawiam kwestię oceny przez Bizantyńczyków militarnych osiągnięć Samuela. Znalazła ona odzwierciedlenie w innych moich tekstach.

grupę rozpoczyna *Historia* Leona Diakona[3], w której co prawda Samuel nie jest bezpośrednio wzmiankowany, ale znajdują się w niej informacje o wydarzeniach, w których on uczestniczył. Dalej należy wymienić *Zarys historii* Jana Skylitzesa[4], *Chronografię* Michała Psellosa[5], *Historię* Michała Attaleiatesa[6], *Kontynuację Jerzego Mnicha*[7], *Materiały historyczne* Nicefora Bryenniosa[8], *Aleksjadę*

---

[3] Na temat życia i twórczości Leona Diakona: С.А. Иванов, *Полемическая направленност «Истории» Лва Диакона*, VV 43, 1982, s. 74–80; O. Jurewicz, *Historia literatury bizantyńskiej*, Wrocław 1982, s. 181–182; М.Я. Сюзюмов, *Лев Диакон и его время*, [w:] Лев Диакон, *История*, tłum. М.М. Копыленко, komentarz М.Я. Сюзюмов, С.А. Иванов, Москва 1988, s. 137–165; *The History of Leo the Deacon. Byzantine Military Expansion in the Tenth Century*, wstęp, tłum., komentarz A-M. Talbot, D. F. Sulivan, współpraca G.T. Dennis, S. McGrath, Washington 2006, s. 9–52; A. Kazhdan, *History of Byzantine Literature (850–1000)*, red. Ch. Angelidi, Athens 2006, s. 278–286.

[4] Ioannes Scylitzes, *Synopsis historiarum*, wyd. I. Thurn, Berlin 1973, s. 330 n. Na temat Jana Skylitzesa i jego dzieła, patrz m.in.: H. Thurn, *Ioannes Skylitzes, Autor und Werk*, [w:] *ibidem*, s. VII–LVI; W. Seibt, *Johannes Skylitzes: Zur Person des Chronisten*, JÖB 25, 1976, s. 81–85; J. Bonarek, *Romajowie i obcy w Kronice Jana Skylitzesa. Identyfikacja etniczna Bizantyńczyków i ich stosunek do obcych w świetle Kroniki Jana Skylitzesa*, Toruń 2003, s. 15–24; C. Holmes, *The rhetorical structure of Skylitzes' Synopsis Historion*, [w:] *Rhetoric in Byzantium*, red. E. Jeffreys, Aldershot 2003, s. 187–199; J.-C. Cheynet, *John Skylitzes, the author and his family*, [w:] John Skylitzes, *A Synopsis of Byzantine History, 811–1057*, tłum. J. Wortley, Cambridge 2010, s. IX–XI; B. Flusin, *Re-writing history: John Skylitzes' Synopsis historion*, [w:] John Skylitzes, *A Synopsis...*, s. XII–XXXIII. Na temat obrazu Samuela w tym źródle – J. Bonarek, *Romajowie...*, s. 149–156. Z dziełem Jana wiążą się glosy dotyczące historii Bułgarii, a które wyszły spod pióra Michała, biskupa Dewola. Znajdują się one w rękopisie dzieła Jana Skylitzesa oznaczonym przez Thurna jako MS U. Powstały w początkach XII w. Na ich temat por. J. Ferluga, *John Scylitzes and Michael of Devol*, [w:] *idem*, *Byzantium on the Balkans. Studies on the Byzantine Administration and the Southern Slavs from the VIIth to the XIIth Centuries*, Amsterdam 1976, s. 337–344; А. Съботинов, *България при цар Самуил и неговите наследници (976-1018 г.)*, t. 1 *(Извори и литература (опит обобощение))*, София 2008, s. 497–537. Edycja i bułgarskie tłumaczenie glos Michała z Dewola – В. Гюзелев, *Извори за средновековната история на България (в.) в австрийските ръкописни сбирки и архиви*, t. 1 *(Български, други славянски и византийски извори)*, София 1994, s. 45–57, 263–265. Dysponujemy również kontynuacją Janowego *Zarysu historii*. Dzieło to obejmuje wydarzenia z lat 1057–1079. Dość powszechnie sądzi się obecnie, że wyszło ono spod pióra samego Jana Skylitzesa, a nie jakiegoś innego autora. Edycja *Kontynuacji Jana Skylitzesa*: Ioannes Scylitzes Continuatus, wyd. E.Th. Tsolakes, Thessalonike 1968 [dalej: Scylitzes Continuatus].

[5] Michael Psellus, *Chronographie ou histoire d'un siècle de Byzance (976–1077)*, t. 1–2, wyd. E. Renault, Paris 1926–1928; tłum. polskie: Michał Psellos, *Kronika, czyli historia jednego stulecia*, tłum. O. Jurewicz, Wrocław 1985.

[6] Michael Attaleiates, *The History*, tłum. A. Kaldellis, D. Krallis, Cambridge–London 2012. Na temat tego dzieła: А. Съботинов, *България...*, s. 477–480; D. Krallis, *Michael Attaleiates and the Politics of Imperial Decline in Eleventh-Century Byzantium*, Tempe 2012.

[7] Georgius Monachus Continuatus [Продължителят на Георги Монах], [w:] GIBI, t. 6, София 1965, s. 133–158.

[8] Nicephore Bryennios, *Histoire*, wyd. P. Gautier, Brussels 1975. Na temat Nikefora Bryenniosa ostatnio pisała Leonora Neville, *Heroes and Romans in Twelfth-Century Byzantium: The Material for History" of Nikephoros Bryennios*, Cambridge 2012.

Anny Komneny[9], *Skrót historii* Jana Zonarasa[10] i *Księgę historii* Michała Glykasa[11]. Trzeba podkreślić, że wśród wymienionych powyżej dzieł najszersza relacja dotycząca Samuela znajduje się w *Skrócie historii* Jana Skylitzesa.

Spośród tekstów o innym niż historiograficzny charakterze należy wskazać tzw. *Strategikon* Kekaumena, dzieło przynależące do tzw. literatury mądrościowej. Powstało zapewne między 1075 a 1078 r.[12] Oprócz nich pewne odniesienia do postaci Samuela znajdują się w twórczości poetyckiej Jana Geometresa (o tyle istotnej, że autor był współczesny Samuelowi)[13], w *Mowie pochwalnej* Focjusza Tesalskiego, nieznanego autora (pocz. XI w.)[14], *Żywocie Nikona Metanoity* (XII w.)[15]. Samuel pojawia się również w akcie prawnym, a mianowicie II sygillionie Bazylego II[16].

---

[9] Anna Comnena, *Alexias*, wyd. D.R. Reinsch, A. Kambylis, t. 1–2, Berlin–New York 2001. O Annie i jej *Aleksajdzie* powstała bogata literatura. Tu cytuję jedynie kilka nowszych pozycji: *Anna Komnene and Her Times*, red. Th. Gouma-Peterson, New York 2000; P. Buckley, *The Alexiad of Anna Komnene: Artistic Strategy in the Making of a Myth*, Cambridge 2014; L. Neville, *Anna Komnene: The Life and Work of a Medieval Historian*, Oxford 2016.

[10] Ioannes Zonaras, *Epitome historiarum libri XIII–XVIII*, wyd. Th. Büttner-Wobst, Bonnae 1897. Dzieło obejmuje okres od stworzenia świata do roku 1118. Napisane zostało niedługo po tym roku. Na temat Zonarasa i jego dzieła, patrz m.in.: I. Grigoriadis, *Linguistic and literary studies in the Epitome Historion of John Zonaras*, Thessaloniki 1998; *idem*, *A Study of the Prooimion of Zonaras' Chronicle in Relation to Other 12th-Century Prooimia*, BZ 91, 1998, s. 327–341; T.M. Banchich, *Introduction*, [w:] *The History of Zonaras from Alexander Severus to the Death of Theodosius the Great*, tłum. T.M. Banchich, E.N. Lane, New York 2009, s. 1–19; Ch. Mallan, *The Historian John Zonaras: Some Observations on His Sources and Methods*, [w:] *Les historiens grecs et romains: entre sources et modèles*, red. O. Devillers, B. Sebastiani, Bordeaux 2018, s. 353–366.

[11] Michael Glycas, *Annales*, wyd. I. Bekker, Bonnae 1836. Dzieło Glykasa obejmuje, podobnie jak praca Zonarasa, okres od stworzenia świata po rok 1118. O Glykasie i jego dziele, patrz m.in.: H. Eideneier, *Zur Sprache des Michael Glykas*, BZ 61, 1968, s. 5–9; Y. Papadogiannakis, *Michael Glykas and the Afterlife in Twelfth-century Byzantium*, [w:] *The Church, the Afterlife and the Fate of the Soul*, red. P. Clarke, T. Claydon, Woodbridge 2009, s. 130–142; L. Neville, *Guide to Byzantine Writing*, Cambridge 2018, s. 205–209.

[12] *Кекавмен, Советы и рассказы: Поучение византийского полководца XI в.*, wyd. Г.Г. Литаврин, Санкт-Петербург 2003.

[13] Ioannes Geometra, *Carmina*, wyd. Г. Цанкова-Петкова, П. Тивчев, [w:] GIBI, t. 5, София 1964, s. 317–321.

[14] Photius Thessalonicensis, *Laudatio*, wyd. Г. Цанкова-Петкова, [w:] GIBI, t. 5, s. 314–316.

[15] *The Life of Saint Nikon*, wyd. F. Sullivan, Brokline 1987. Anonimowy *Żywot św. Nikona*, bizantyńskiego mnicha z X w., według części uczonych powstał w XII w. (tak np. Л. Йовчев – GIBI, t. 7, София 1968, s. 147; П. Ангелов, *Цар...*, s. 261). Obiekcje co do tej datacji przedstawił F. Sullivan, wskazując na połowę wieku XI (s. 2–7) jako czas napisania tego dzieła. Kwestia ta wymaga dalszych badań. Na temat św. Nikona: A. Louth, *Greek East and Latin West. The Church AD 681–1071*, New York 2007, s. 260–262.

[16] Basilius II, *Sigillion II*, wyd. Й. Иванов, [w:] *Български старини из Македония*, София 1970, s. 555–561. Na temat sigillionów Bazylego II pisał ostatnio Kamen Stanev (К. Станев, *Достоверен извор ли са грамотите на император Василий II*, „Епохи" 25, 2017, 2, s. 472–480), dochodząc do wniosku, że: *„Грамотите на Василий III не могат да се приемат като достоверен източник"* (s. 476).

Trzeba zauważyć, że nie wszystkie z wymienionych powyżej tekstów są użyteczne przy budowaniu obrazu Samuela jako władcy.

Droga do tronu

Jan Skylitzes[17] i opierający się na nim Jan Zonaras[18] przedstawiają drogę Samuela do władzy. Informują o tym, że po śmierci Jana Tzymiskesa dwaj synowie cara Piotra, którzy byli legalnymi jego następcami[19], zostali wyeliminowani z możliwości kierowania buntem przeciw Bizantyńczykom. Borys zginął (zresztą z bułgarskiej ręki)[20], starając się dotrzeć do zbuntowanych współplemieńców. Roman jako kastrat nie mógł ubiegać się o władzę[21]. W tej sytuacji przywództwo przypadło braciom Komitopulom: Dawidowi, Mojżeszowi, Aaronowi i Samuelowi. Dwaj pierwsi zginęli z rąk wrogów, a Aarona wraz z rodziną miał uśmiercić sam Samuel jako rzekomego stronnika Bizantyńczyków. Jest znamienne, że ani Jan Skylitzes, ani Jan Zonaras nie komentują tego faktu. Bratobójca został władcą całej Bułgarii. Nie przeszkadza im ani przelew braterskiej krwi, ani to, co szczególnie zastanawia, że ofiarą Samuela był człowiek sprzyjający Bizantyńczykom.

Wśród Bizantyńczyków panowało przekonanie, że Samuel był prawowitym władcą Bułgarii, o czym chyba najwyraźniej świadczy wzmianka u Michała Psellosa, który przy okazji opowieści o buncie Piotra Deljana[22] napisał, że Bułgarzy wyłaniają swojego władcę „spośród członków królewskiego rodu"[23]. Buntownik z tego właśnie powodu miał twierdzić, że pochodzi z rodu Samuela, który to przewodził i panował nad całym narodem. Takie postrzeganie Samuela

---

17 Ioannes Scylitzes, *Synopsis historiarum…*, s. 328–333.

18 Ioannes Zonaras, *Epitome historiarum…*, s. 547–548.

19 Na temat zasad przekazywania władzy w Bułgarii patrz m.in.: Г.Г. Литаврин, *Принцип наследственности власти в Византии и в Болгарии VII-IX вв.*, [w:] *Славяне и их соседи. Место взаимных влияний в процессе общественного и культурного развития эпоха феодализма (Сборник тезисов)*, red. Г.Г. Литаврин *et al.*, Москва 1988, s. 31–33; Й. Андреев, *Йоан Екзарх и някои въпроси във връзка с наследяването на царската власт в средновековна България*, [w:] *Преславска Книжовна Школа*, t. 1, *Изследвания и материали* (Izsledvanija i materiali), red. М. Тихова, П. Димитров, София 1995, s. 308–316.

20 Na ten temat pisał ostatnio Г.Н. Николов, *Смъртта на българския цар Борис II (969–971, † 978)*, [w:] *Изследвания в памет на проф. Д-р Георги Бакалов (1943–2012)*, София 2017, s. 250–257.

21 W Bizancjum eunuchowie nie mogli sprawować władzy cesarskiej (M.J. Leszka, *Uzurpacje w cesarstwie bizantyńskim w okresie od IV do połowy IX wieku*, Łódź 1999, s. 15). Jan Skylitzes (*Synopsis historiarum…*, s. 328–329) i idący za nim Jan Zonaras (*Epitome historiarum…*, s. 547–548) uważali, jak można sądzić z ich narracji, że takie ograniczenie funkcjonowało także w Bułgarii.

22 Na temat buntu Piotra Delina zob. A. Miltenova, M. Kajmakamova, *The Uprising of Petăr Deljan (1040-1041) in a new Old Bulgarian Source*, „Byzantinobulgarica" 8, 1996, s. 227–240.

23 Michael Psellus, *Chronographie…*, IV, 40; tłum.: Michał Psellos, *Kronika…*, s. 53.

przez Bizantyńczyków jednoznacznie potwierdza Anna Komnena, określając go mianem „ostatniego przedstawiciela dynastii bułgarskiej"[24], którego jednym z poprzedników miał być „cesarz Bułgarów, Mokros"[25]. Uczona cezarissa popełnia w tym miejscu błąd. Bez względu na to, kim był wzmiankowany Mokros (może Krum[26]), Samuel nie był ostatnim przedstawicielem dynastii rządzącej w Bułgarii, ponieważ po nim władzę sprawowali jeszcze Gabriel Radomir i Jan Władysław. Podkreśla się w nauce, że dziwić może ten brak orientacji u Anny Komneny, której ciotką była Katarzyna, córka Jana Władysława, ostatniego Komitopula na tronie bułgarskim. Podobnym brakiem precyzji w tej kwestii wykazywał się również Nikefor Bryennios, mąż Anny, który co prawda konsekwentnie nazywał Samuela bazyleusem Bułgarów[27], ale błędnie pisał, że miał on syna Trajana (Troiannes), który w rzeczywistości był synem Jana Władysława, jedynego pozostającego przy życiu potomka Aarona, brata Samuela. Nie ma dla mnie znaczenia, czym spowodowane są te nieścisłości Anny i Nikefora. Istotne jest natomiast to, że oboje uznawali Samuela za cesarza Bułgarów.

Jak tytułowany był w źródłach Samuel[28]? Już sam Bazyli II, jego wielki przeciwnik, używał pod jego adresem cesarskiego tytułu. Tak można odczytywać passus znajdujący się w II sygillionie, który brzmi następująco: „[...] przeto postanawiamy: wszystkie bułgarskie biskupstwa, **które za bazyleusa Piotra i Samuela** [podkr. – M.J.L.] posiadali [i którymi] zarządzali ówcześni arcybiskupi [...]"[29]. Jest charakterystyczne, że stosunkowo często w tekstach powstałych w odleglejszych od epoki Samuela czasach określany jest on mianem bazyleusa Bułgarów. W ten sposób pisali o nim cytowani powyżej dwunastowieczni autorzy Nikefor Bryennios i Anna Komnena, jego żona[30]. Jan Skylitzes nazywa Samuela *monarchos Boulgarias*[31], Jan Zonaras używa terminu *eksarchontos Boulgaron*[32]; *Kontynuacja Jerzego Mnicha – archegos*

[24] Anna Comnena, *Alexias...*, VII, 3.4 (tłum: Anna Komnena, *Aleksjada*, z języka greckiego przełożył, wstępem opatrzył O. Jurewicz, t. 2, Wrocław 2005, s. 292–293).

[25] Anna Comnena, *Alexias...*, 3. 4; tłum.: Anna Komnena, *Aleksjada...*, t. 2, s. 292.

[26] И. Дуйчев, *Същинското значение на името мокрос у Анна Комнена*, [w:] *idem*, *Българското средновековие*, София 1972, s. 194 n. Zob. także: *idem*, *Une interpolation chez Anna Comnène Alex. XII, 9*, „Byzantion" 10, 1935, s. 107–115.

[27] Nicephore Bryennios, *Histoire...*, I, 2; III, 6.

[28] Szerzej na temat tytułowania władców bułgarskich w bizantyńskiej literaturze: M.J. Leszka, *Wizerunek władców pierwszego państwa bułgarskiego w bizantyńskich źródłach pisanych (VIII – pierwsza połowa XII wieku)*, Łódź 2003, s. 19–20, 61–63, 76, 131–134.

[29] Basilius II, *Sigillion II...*, s. 555–556; tłum.: *Testimonia najdawniejszych dziejów Słowian. Seria grecka*, z. 4 (Pisarze z VIII–XII wieku), wyd., tłum., komentarz A. Brzóstkowska, W. Swoboda, Warszawa 1997, s. 111 (dalej: Testimonia 4).

[30] Nicephore Bryennios, *Histoire...*, I, 2; III, 6; Anna Comnena, *Alexias...*, VII, 3.4.

[31] Ioannes Scylitzes, *Synopsis historiarum...*, s. 330; W *Kontynuacji Jana Skylitzesa* (Scylitzes Continuatus, s. 162) archegos.

[32] Ioannes Zonaras, *Epitome historiarum...*, s. 558.

barbaron [scil. Bułgarów][33]. Wyjątkowo przez Kekaumena Samuel określany jest mianem tyrana[34]. Termin ten, jak się wydaje, oznacza buntownika, uzurpatora. Najczęściej Samuel jednak występuje tylko pod własnym imieniem[35], co dobrze wpisuje się w tendencję widoczną w bizantyńskiej literaturze[36].

Jak z powyższego wynika, widoczne jest w bizantyńskich źródłach uznanie władzy Samuela nad Bułgarami za legalną. Można jednak odnaleźć w nich myśl, że był on buntownikiem, który wystąpił przeciw Bizancjum. Na to zwrócił uwagę m.in. Jacek Bonarek[37]. Myśl o Samuelu jako buntowniku można, jak sądzę, odszukać w porównaniu go, jak i zresztą innych bułgarskich władców, przez Annę Komnenę do Sedecjasza, władcy Judy, który sprawował rządy z woli Babilończyków, jednak wystąpił przeciw swym mocodawcom, za co został przez nich surowo ukarany (oślepiony i uwięziony)[38], a stało się to z woli Boga. Historia Samuela jest według Anny Komneny dokładną analogią historii Sedecjasza. Władca bułgarski także wystąpił przeciw swym mocodawcom (Bizantyńczycy) i również został ukarany przez Boga.

Władca

Trudno doszukać się w bizantyńskich źródłach oceny rządów Samuela. Być może za taką można by uznać stwierdzenie *Kontynuacji Jana Skylitzesa*, że Bazyli II po zdobyciu całej Bułgarii polecił, by Bułgarzy rządzeni byli „przez własnych archontów i zwyczaje, tak jak to było **za Samuela**" [podkr. – M.J.L.][39]. Krok ten interpretuje się jako posunięcie obliczone na pozyskanie Bułgarów do nowej władzy i można potraktować jako wyraz uznania dla samego Samuela.

O tym, że państwo bułgarskie za Samuela było zasobne, możne świadczyć, przy pewnej dozie dobrej woli, informacja o tym, że w twierdzy Setena Bizantyńczycy znaleźli magazyny, w których znajdowały się wielkie ilości zboża[40]. O nie najwyższych kompetencjach Samuela jako władcy może świadczyć fakt podejmowania przez niego niewłaściwych decyzji personalnych. Tu jako

[33] Georgius Monachus Continuatus, s. 155.

[34] Кекавмен, *Советы и рассказы...*, s. 266.

[35] Cf. П. Ангелов, *Цар...*, s. 261–262.

[36] M.J. Leszka, *Wizerunek...*, s. 19–20, 61–63, 76, 131–134.

[37] J. Bonarek, *Romajowie...*, s. 149.

[38] Jr 52, 3–11.

[39] Scylitzes Continuatus, s. 162; tłum.: *Testimonia najdawniejszych dziejów Słowian. Seria grecka*, z. 6 (Pisarze wieku XI), wyd., tłum., komentarz A. Kotłowska, współpraca A. Brzóstkowska, Warszawa 2013, s. 277. Por. również Basilius II, *Sigillion II*, s. 556: „...pozostawiliśmy nienaruszonymi ich [tj. Bułgarów] prawa i potwierdziliśmy je naszymi chryzobullami i sigillionami" (tłum.: Testimonia 4, s. 112).

[40] Ioannes Scylitzes, *Synopsis historiarum...*, s. 356.

przykład posłużyć może wydanie córki Mirosławy za Aszota, syna Taronitesa, stratega Tesaloniki, a przede wszystkim powierzenie mu namiestnictwa w Draczu. Zięć szybko zdradził teścia, przechodząc na bizantyńską stronę. Słusznie uznaje to Jacek Bonarek za przejaw braku rozwagi u Samuela[41].

Można powiedzieć, że wyrazem związku Samuela z rządzonym przez niego ludem były okoliczności jego śmierci. Miała ona nastąpić po tym, jak zobaczył swoich wojów oślepionych z rozkazu Bazylego II. Bułgarski władca doznał wówczas wstrząsu, który doprowadził do udaru czy ataku serca, którego konsekwencją był zgon Samuela[42]. Oto dobry władca, który przejmuje się losem swoich poddanych i nie może znieść ich cierpienia. To jest oczywiście jedna z możliwych interpretacji tego wydarzenia.

* * *

Kończąc te krótkie rozważania, chciałbym stwierdzić, że bizantyńscy aut(rzy odnotowali to, w jaki sposób Samuel przejął władzę w Bułgarii. Z jedn strony uznali, że był władcą legalnym (biorąc pod uwagę zasady funkcjo nujące w państwie bułgarskim), z drugiej zaś widzieli w nim buntownika, który wystąpił przeciw bizantyńskiemu władcy. Wobec faktu, że niedługo po śmierci Samuela ziemie bułgarskie znalazły się pod panowaniem bizantyńskim, kwestia buntu Samuela przestała mieć istotne znaczenie. Bułgarzy stali się poddanymi bizantyńskiego władcy i część z nich weszła do elity bizantyńskiego społeczeństwa, niekiedy łącząc się z nią więzami rodzinnymi. W tej sytuacji lepiej było być powiązanym ze „słynnym Samuelem"[43], noszącym cesarską godność, niż z Samuelem buntownikiem.

Sam sposób sprawowania władzy przez Samuela – z wyłączeniem wątków militarnych, związanych ze zmaganiami bizantyńsko-bułgarskimi – nie przyciągał zainteresowania bizantyńskich autorów. Nie budzi to zdziwienia, bo taka była tendencja w literaturze bizantyńskiej w odniesieniu do ukazywania władców bułgarskich, zresztą nie tylko ich. Bizantyńczyków interesowały kwestie dotyczące historii ich relacji z północnym sąsiadem, a nie jego sprawy wewnętrzne.

---

[41] J. Bonarek, *Romajowie...*, s. 155.

[42] Ioannes Scylitzes, *Synopsis historiarum...*, s. 349; Ioannes Zonaras, *Epitome historiarum*, s. 564; Michael Glycas, *Annales*, s. 578. Warto odnotować sugestię Petyra Angelowa (*Цар...*, s. 260), że oślepienie było karą za bunt. Nieodparcie nasuwa się w tym kontekście porównanie Samuela i innych bułgarskich władców z Sedecjaszem, oślepionym jako buntownik przez Babilończyków.

[43] Michael Psellus, *Chronographie*, IV, 40.

Amicum cum vides, obliviscere miserias (?) – aprowizacja armii bizantyńskiej w świetle *Tactica* Leona VI oraz *Sylloge Tacticorum*

Szymon Wierzbiński

Jak zauważył Leon VI, autor *Tactica*, dowódca, który nie jest w stanie zagwarantować potrzebnego zaopatrzenia swojej armii, oddaje wrogowi zwycięstwo bez stoczenia bitwy[1]. Wspomniany fragment jasno dowodzi, że Bizantyńczycy zdawali sobie sprawę ze znaczenia aprowizacji swoich wojsk, szczególnie, gdy te prowadziły działania wojenne na wrogim terenie. Pierwsza połowa X w. była jednak okresem, gdy armia bizantyńska coraz mocniej się profesjonalizowała. Warto przy tej okazji postawić kilka pytań, aby wyjaśnić, czy wspomniane zjawisko obejmowało w równym stopniu wszystkie aspekty wojskowości. W niniejszym tekście postaram się określić, na ile aprowizacja stanowiła ważne zagadnienie dla autorów bizantyńskich traktatów wojskowych z X w. W tym celu postaram się uporządkować dostępne informacje, koncentrując się na dwóch kwestiach. Po pierwsze, postaram się określić, co wchodziło w skład diety bizantyńskich żołnierzy. Po drugie, spróbuję odpowiedzieć na pytanie, na ile aprowizacja zapewniona przez dowództwo bizantyńskie zaspokajała potrzeby cesarskiego wojska. W swoich badaniach skupiłem się przede wszystkim na dwóch traktatach polemologicznych, tj. na *Tactica* oraz *Sylloge Tacticorum*. Świadomie ograniczyłem się do tych dwóch tekstów, bowiem zalecenia w nich występujące odnoszą się do armii bizantyńskiej przed okresem reform Fokasów z późniejszych dekad X w. Wreszcie, nie ulega wątpliwości, że cesarstwo bizantyńskie wywodzące się bezpośrednio od Imperium Romanum przejęło od niego wiele aspektów funkcjonowania. Z tego względu będę posiłkował się również tekstami z okresu rzymskiego, porównując, jak dane zagadnienia rozpatrywane były przez Rzymian, a jak przez Bizantyńczyków.

---

[1] Leo VI, *Tactica*, wyd. G. Dennis, Washington 2010 [dalej: Tactica], XX, 63, s. 558–559.

Aby właściwie określić znaczenie zaprowiantowania w planowaniu oraz prowadzeniu kampanii wojennej w realiach bizantyńskich, należy na początek ustalić, co zazwyczaj jedli żołnierze. Ze względu na zbyt skąpy korpus źródłowy z wieku dziesiątego należy uwzględnić w badaniach wybrane teksty rzymskie[2]. Jak więc zauważa Dio Kasjusz, komentując słowa królowej Boudikki, Rzymianie nie byli wstanie funkcjonować prawidłowo bez zaopatrzenia w chleb, oliwę oraz wino[3]. Rzymska dieta uwzględniała również zboża, mięso (w szczególności wieprzowinę), warzywa, ser, sól, ocet oraz oliwę z oliwek[4]. Nie ma również wątpliwości, że najbardziej popularnym ze zbóż była wówczas pszenica. Jednakże, jak zauważa Jonathan Roth, żołnierzom serwowano okazjonalnie jęczmień[5]. Zamiana tego rodzaju następowała zazwyczaj jako kara za tchórzostwo, brak dyscypliny lub wynikała z trudności aprowizacyjnych[6]. Co ciekawe, jak wskazuje Andrew Dalby, w okresie wczesnobizantyńskim ludność cywilna Konstantynopola chętnie sięgała po suchary jęczmienne, które traktowano jako smaczną przekąskę[7].

Należy podkreślić, że rzymska dieta była nie tylko poprawnie zbilansowana, ale niezwykle trwała[8]. Potwierdza to *Kodeks Teodozjański* z V w., w którym wspomniane wyżej produkty powtarzają się[9]. Zgodnie z relacją autora żołnierze jedli pszenne suchary (*buccellatum*), różne odmiany chleba, mocno wytrawne wino (*acetum*), zwyczajne wino (*vinum*), soloną wieprzowinę oraz baraninę. Nie mamy informacji pozwalających określić, jakie racje nieśli ze sobą bizantyńscy żołnierze w X w., ale należy przyjąć, iż były to produkty zdatne do spożycia przez dłuższy czas[10]. Niewykluczone więc, że przynajmniej niektóre produkty

---

[2] Szczególnie John Haldon dowodzi, że bizantyński system wojskowy odziedziczył po Rzymianach wiele elementów: J. Haldon, *The Organisation and Support of an Expeditionary Force: Manpower and Logistics in the Middle Byzantine Period*, [w:] *Byzantium at War (9th-12th c.)*, red. K. Tsiknakis, Athens 1997, s. 114.

[3] Dio, *Roman History*, tłum. ang. E. Cary, t. 8, London–New York 1955, s. 90–91.

[4] J.P. Roth, *The Logistics of the Roman Army at War (264 B.C. – A.C. 235)*, Leiden–Boston–Köln 1999, s. 26.

[5] Z. Rzeźnicka, *Military Diet in Selected Greek, Roman and Byzantine Sources*, [w:] *Standards of Everyday Life in the Middle Ages and in Modern Times*, red. K. Mutafova *et al.*, Veliko Tarnovo 2014, s. 650.

[6] Polybius, *The Histories*, tłum. ang. W.R. Patton, t. 3 (ks. 6–8), Cambridge–London 1979, VI, 38.4 (s. 356–357); Suetonius, *The Lives of the Caesars*, tłum. ang. J.C. Rolfe, t. 1 (ks. 1–4), London–New York 1914, II, 24.2 (s. 156–157).

[7] A. Dalby, *Tastes of Byzantium. The Cusine of a Legendary Empire*, London 2010, s. 22.

[8] *Ibidem*, s. 28.

[9] *Theodosiani Libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis et Leges Novellae ad Theodosianum Pertinentes*, t. 1, cz. 2, wyd. Th. Mommsen, S.M. Meyer, Berlin 1905 [dalej: Codex Theodosianus], 7.4.11 (s. 317).

[10] J. Haldon, *Feeding the Army: Food and Transport in Byzantium, ca. 600 – 1100* [w:] *Feast, Fast or Famine: Food and Drink in Byzantium*, red. W. Mayer, S. Trzcionka, Brisbane 2005, s. 86.

wykorzystywane przez Rzymian były popularne także wśród Bizantyńczyków. Pośrednio tezę tę potwierdza lektura *Tactica* Leona VI. Cesarz poucza bowiem swych dowódców, by starali się nie zużywać własnych zapasów, jeżeli operują na terytorium zasobnym w żywność[11]. Jest zatem jasne, że cokolwiek znajdowało się w bizantyńskim taborze, to było w stanie znieść transport trwający przynajmniej tygodnie, o ile nie miesiące.

Obecnie uznaje się, że rzymscy żołnierze zwykle sami przygotowywali swoje posiłki[12]. Podobne wnioski wysuwa się niekiedy w odniesieniu do armii bizantyńskiej[13]. Zboże, będące fundamentem diety, spożywano zazwyczaj w dwóch formach. Pierwszą był chleb wypiekany w obozie[14]. Drugą stanowiła pulpa zbożowa wzbogacana o inne produkty spożywcze[15]. Wspomniane sposoby spożywania zboża były popularne zarówno w czasach Imperium Romanum, jak i w okresie bizantyńskim[16]. Warto w tym miejscu zauważyć, że w związku z tym wodzowie wspomnianych armii musieli uwzględnić pozyskanie opału niezbędnego do przygotowania strawy[17]. To z kolei dowodzi, że bizantyńscy wojownicy jedli o stałej porze, ustalonej dla całej armii. W *Tactica* Leona można znaleźć przesłanki potwierdzające powyższe przypuszczenia. Cesarz zalecał, aby żołnierze oddawali się śpiewaniu pobożnych pieśni dopiero po kolacji[18]. Pomijając, że wspomniane czynności miały w zamyśle wodzów pokrzepiać żołnierzy na ciele i na duszy, z perspektywy naszych badań jasne jest, iż w praktyce cała armia (ewentualnie poszczególne oddziały) jadła w tym samym czasie.

Rzymscy legioniści, jak wiadomo, spożywali zboże nie tylko w formie chleba. Żołnierze częściej otrzymywali suchary, które były popularne nie tylko ze względu na łatwość przygotowania, ale także zdatność do spożycia przez dłuższy czas. Najczęściej przygotowywano je z pszenicy, choć zarówno w realiach rzymskich, jak i bizantyńskich wypiekano je niekiedy z jęczmienia[19]. W przypadku armii bizantyńskiej wiemy nawet, że oba rodzaje nosiły w X w. odmienne nazwy. Autor *De cerimoniis aulae Byzantinae* jasno stwierdza bowiem, że suchary jęczmienne, wypiekane jako szerokie

[11] *Tactica*, IX, 1 (s. 155).
[12] J.P. Roth, *The Logistics...*, s. 44–45.
[13] Autor *Sylloge Tacticorum* poucza wodzów, by dopilnowali, aby w taborze znalazły się ręczne młynki do mielenia ziarna. *Sylloge Tacticorum, quae olim „Inedita Leonis Tactica dicebatur"*, wyd. A. Dain, Paris 1938, 38, 12 (s. 54) [dalej: Sylloge Tacticorum].
[14] Gaius Iulius Caesar, *Commentarii de Bello Civili*, wyd. H. Meusel, Berlin 1906, I, 78 (s. 100–101).
[15] C. Asinius Polio, *De Bello Africano*, wyd. E. Wölfflin, A. Miodoński, Leipzig 1889, 67 (s. 106).
[16] A. Dalby, *Siren Feast. A History of Food and Gastronomy in Greece*, London 1996, s. 197.
[17] J.P. Roth, *The Logistics...*, s. 59–61.
[18] *Tactica*, XI, 19 (s. 203).
[19] A. Dalby, *Tastes of Byzantium...*, s. 22.

kromki, nazywano *paximadia*, zaś okrągłe pszenne suchary znane były pod nieco zmodyfikowaną łacińską nazwą *boukellaton*[20].

Nieco więcej ciekawych informacji na temat znaczenia sucharów w prowadzeniu bizantyńskiej kampanii wojennej pozostawił Prokopiusz z Cezarei, autor dzieła *O wojnach* (*De Bellis*). Historyk opisał nie tylko sposób przygotowania wczesnobizantyńskich sucharów, ale także konsekwencje ich nieprawidłowego wypiekania[21]. Prokopiusz podkreśla, że *boukellaton* powinien być wypiekany w specjalnym piecu dwukrotnie, aby zagwarantować pełne wysuszenie pieczywa[22]. Tymczasem w czasie jednej z kampanii prowadzonych przez Belizariusza wojownikom rozdano suchary, które wypieczono tylko raz. W efekcie były one nie tylko niezdatne do jedzenia, ale nawet ich spożywanie spowodowało śmierć wielu żołnierzy. Chciwość pragnącego zaoszczędzić na kosztach wypiekania sucharów urzędnika cesarskiego sprawiła, że kilkuset wojowników zmarło w wyniku zatrucia[23]. Wydaje się, że Bizantyńczycy wyciągnęli wnioski z owej historii, bowiem w o wiele późniejszym źródle pojawia się przepis na szybki i tani wypiek sucharów. Autor *Sylloge Tacticorum* stwierdza, że wspomniane wypieki mogą trafić do pieca tylko raz, a następnie trzeba dodatkowo wysuszyć je na słońcu[24]. Suchary powinny być tak cienkie jak to możliwe, aby zagwarantować, że będą dobrze schnąć. Szczegółowość wspomnianego opisu nie zostawia wątpliwości, że wspomniane wypieki były podstawowym elementem zaprowiantowania żołnierzy bizantyńskich przez cały X w. oraz zapewne także wcześniej. Potwierdza to zresztą relacja Leona VI. Cesarz podkreśla, że dowódca powinien dopilnować, by w taborze znajdowała się wystarczająca ilość sucharów dla operującej armii[25].

Poza potwierdzeniem, że Bizantyńczycy jedli produkty zbożowe oraz pili wino, posiadamy niewiele informacji pozwalających określić, co jeszcze spożywali żołnierze w warunkach kampanii wojennej. Zachowało się nieco danych dotyczących diety cesarza, który osobiście dowodził ekspedycją. *Traktat* C spisany przez Konstantyna Porfirogenetę zawiera dokładny opis produktów, o które miał zadbać kwatermistrz zaopatrujący cesarski tabor[26]. W celu

[20] Constantinus Porphyrogenitus, *De cerimoniis aulae Byzantinae*, wyd. I.I. Reiske, t. 1, Bonn 1829 [dalej: De cerimoniis], II, 44 (s. 658).

[21] Procopius, *History of the Wars*, tłum. Ang. H.B. Dewing, t. 2 (ks. 3–4), London–New York 1916, III, 23.15–20 (s. 120–123).

[22] Prokopiusz wspomina o tym w innym dziele: *Historia Arcana*, [w:] Procopius, t. 3, wyd. G. Dindorf, Bonn 1838, 6, 2 (s. 43, wersy 5–9).

[23] Procopius, *History of the Wars...*, III, 13, 20 (s. 122–123).

[24] G. Chatzelis, J. Harris, *A Tenth-Century Byzantine Military Manual: The Sylloge Tacticorum*, London–New York 2017, 57.2, s. 93.

[25] *Tactica*, X, 12–13 (s. 190–191).

[26] Constantine Porphyrogenitus, *Three Treaties on Imperial Military Expeditions*, wyd. J. Haldon, Wien 1990, Traktat C [dalej: Traktat C], s. 102–121.

przetransportowania produktów władca musiał wykorzystać znaczną liczbę jucznych zwierząt[27]. *Traktat C* pozwala również uzmysłowić sobie, co jadł cesarz oraz jego najbliższe otoczenie w czasie wyprawy wojennej. Na pierwszym miejscu, jak łatwo się domyśleć, uczony władca wspomina kilka rodzajów wina[28]. Pośród innych produktów pojawia się oczywiście oliwa, fasola, ryż, pistacje, migdały oraz soczewica. Cesarz zabierał na wyprawę kilka typów oliwy, pośród których występuje oliwa cesarska oraz zwykła oliwa[29]. Do innych ważnych pozycji na liście należy dodać tłuszcz zwierzęcy, smalec, ser, solone ryby oraz zwierzęta przeznaczone na ubój (owce z jagniętami oraz krowy z cielakami). Chociaż Konstantyn nie uwzględnił w swoim traktacie szczegółów, wspomniał jednak, iż cesarska służba powinna pozyskać na stół również warzywa, o ile tylko będzie to możliwe. Wśród zwierząt odpowiednich na potrzeby cesarza Konstantyn wymienił jeszcze gęsi oraz kurczaki[30]. Jest raczej pewne, że zwykli żołnierze mogli jedynie pomarzyć o takich produktach. Większość z nich musiała zaspokajać głód racjami złożonymi głównie z sucharów[31]. Bizantyńscy wojownicy mogli również spożywać chleb oraz pulpy, podobnie jak ich rzymscy poprzednicy, bowiem w taborach armii zawsze znajdowały się nie tylko suchary, ale także zboże oraz młynki do jego mielenia[32]. Żołnierze na pewno otrzymywali również racje oliwy oraz wina lub jego pochodnych, co potwierdza zarówno lektura *Sylloge Tacticorum*, jak i *Tactica*[33]. Poza tym nie da się ustalić ponad wszelką wątpliwość, co jeszcze zawierał codzienny pokarm żołnierzy temowych. Wydaje się jednak zasadne uznać, że wojownicy elitarnych jednostek *tagmata* byli żywieni lepiej lub przynajmniej otrzymywali większe porcje[34].

Pomijając problemy z odtworzeniem szczegółowej diety bizantyńskich żołnierzy, należy również postawić pytanie o jej jakość. Nie ulega bowiem wątpliwości, iż z perspektywy dowództwa fizyczna kondycja oraz zdrowie żołnierzy miały duże znaczenie. Jak szacuje Jonathan Roth, już w okresie rzymskim powszechna była świadomość, że w czasie kampanii wojennej legioniści zużywają średnio 3000 kilokalorii dziennie[35]. Pomimo braku bezpośredniego potwierdzenia ze strony źródeł można przyjąć, że podobnie było w przypadku żołnierzy bizantyńskich w X w. Dla armii rzymskiej istnieją wiarygodne przesłanki, by uznać,

[27] *Constantine Porphyrogenitus Three Treaties on Imperial Military Expeditions*, wyd. J. Haldon, Wien 1990, Traktat B [dalej: Traktat B], s. 84–85.
[28] *Traktat C*, s. 102–103, 133.
[29] *Ibidem*, s. 102 (wersy 143–145).
[30] *Ibidem*, s. 102, 104 (wersy 145–147, 155–157).
[31] *Tactica*, X, 12 (s. 190–191).
[32] J. Haldon, *The Organisation and Support...*, s. 124.
[33] *Sylloge Tacticorum*, 57.1–57.2 (s. 109); *Tactica*, X, 12–13 (s. 190–191).
[34] A. Dalby, *Tastes of Byzantium...*, s. 28.
[35] J.P. Roth, *The Logistics...*, s. 7–12, 67.

że racje żywnościowe zapewniało państwo, ale ich koszt był potrącany legionistom z pensji[36]. Zgodnie z *Kodeksem Teodozjańskim* żołnierze mieli w odpowiednim czasie zgłaszać się do magazynów i pobierać wyżywienie[37], co dowodzi, że wojownicy nieśli swoje racje sami. Rzymski system aprowizacyjny wykazywał się trwałością, bowiem w okresie wczesnobizantyńskim utrzymywały się jeszcze niektóre jego elementy. Prokopiusz z Cezarei nie zostawia wątpliwości, że suchary były wytwarzane i rozdawane przez państwo[38]. Jednakże sprawa komplikuje się w stuleciach późniejszych, chociażby ze względu na zmiany, które przyniosła ze sobą ekspansja islamu. Utrata licznych, bogatych prowincji oraz utworzenie systemu temowego (zarówno w wymiarze administracyjnym, jak i wojskowym) spowodowało nowe okoliczności, na które władza zapewne odpowiedziała adekwatnymi reformami[39]. Chociaż natura owych przemian pozostaje złożona i w wielu aspektach niewyjaśniona, ustalić można kilka rzeczy. Po pierwsze, wydaje się, że obowiązek zapewnienia racji żywnościowych ciążył dalej na państwie. Co ciekawe, wspomniane świadczenie, określane jako *opsonion*, nie wiązało się prawdopodobnie z kosztami dla żołnierzy[40]. Warto jednak pamiętać, że kośćcem systemu temowego była warstwa stratiotów, tj. chłopów zobowiązanych do służby wojskowej w zamian za działy ziemi. Jak postaram się pokazać, członkowie tej kategorii mogli korzystać ze wspomnianego świadczenia rzadko lub wcale, bowiem byli w stanie sami wyekwipować się na wyprawę. Inaczej było w przypadku ubogich żołnierzy, którzy nie posiadali ziemi i żyli z wojennego rzemiosła. W ich przypadku *opsonion* mógł być jedynym źródłem utrzymania. Chociaż jednak wspomniane świadczenie było bezpłatne, osobną kwestią pozostaje, na ile zaspokajało potrzeby korzystających z niego wojowników.

Wydaje się zasadne uznać, że – chociaż nie mamy na to bezpośrednich dowodów – jakość racji żołnierskich była powiązana z typem formacji. Trudno zresztą sobie wyobrazić, by członkowie elitarnych formacji kawalerii *tagmata* byli żywieni tak samo jak bezrolni wojownicy, wyekwipowani przez stratiotów[41]. Do tego dochodzi ogólnie trudna sytuacja związana z prowadzeniem

---

36 G. Watson, *The Roman Soldier*, Ithaca 1969, s. 91.

37 *Codex Theodosianus*, 7.4.11.

38 Procopius, *History of the Wars...*, III, 13, 20 (s. 122–123).

39 D.M. Górecki, *Constantine VII's Peri ton stratioton*, „Greek Roman and Byzantine Studies" 48, 2009, s. 135–154.

40 E. McGeer, *Opsonion*, [w:] ODB, t. 3, s. 1529; I. Heath, A. McBride, *Byzantine Armies 886–1118*, Oxford 1979, s. 5–6.

41 Członkowie pierwszej grupy zarabiali zresztą znacznie więcej: N. Oikonomidès, *Middle-Byzantine Provincional Recruits: Salary and Armament*, [w:] *Byzantine Warfare*, red. J. Haldon, Burlington 2007, s. 126; J. Haldon, *Theory and practice in tenth-century military administration: chapters II, 44 and 45 of the Book of Ceremonies*, TM 13, 2000, s. 304.

działań wojennych, co sprawiało, że w istocie niewiele było trzeba, by armia cierpiała głód. O skali nierówności w zaprowiantowaniu żołnierzy świadczyć może *Żywot Św. Łukasza Stylity*. Wspomniany asceta służył w czasie swojej młodości w armii za panowania Konstantyna Porfirogenety i żył prawdopodobnie do 970 r.[42] Jak podkreśla hagiograf, Łukasz nie korzystał, jak większość jego towarzyszy, z racji żywnościowych, gwarantowanych przez państwo, ponieważ pochodził z zamożnej rodziny, która zapewniała mu niezbędne wyżywienie. Hagiograf chwali jednak świętego, ponieważ ten miał chętnie dzielić się swoją żywnością z innymi żołnierzami[43]. Pomijając cnoty wspomnianego ascety, relacja ta rzuca cień na obraz codziennych warunków funkcjonowania armii bizantyńskiej, szczególnie w zakresie jakości zaopatrzenia żołnierzy. Wydaje się więc, że dieta żołnierska w Bizancjum nie była tak bogata i dobrze zbilansowana jak rzymska, a *Żywot Łukasza* uchwycić mógł fragment dość ponurej rzeczywistości. Do słabego wyżywienia dodać należy trudną sytuację finansową żołnierzy, szczególnie w armiach temowych. Dla przeciętnego kawalerzysty utrata konia bojowego, którego koszt oscylował w okolicach 15 nomizm, stanowiła prawdziwy dramat[44]. Oczywiście nie oznacza to, że służba wojskowa nie stwarzała również okazji do sowitego zarobku. Potwierdza to Pseudo-Symeon, wspominający w swoim dziele bizantyńskiego żołnierza, który opuścił zajmowaną kwaterę, pozostawiając w niej całe swoje oszczędności (trzy funty złota)[45]. Wydaje się rozsądne przyjąć, iż w rzeczywistości nie były to oszczędności życia żołnierza, a jedynie żołd za okres służby, gdy wojownik pozostawał we wspomnianej kwaterze. Warto jednak zaznaczyć, że w każdym przypadku mowa raczej o osobie pełniącej funkcję oficerską lub przynajmniej służącego w jednej z elitarnych formacji *tagmata*.

Jakkolwiek zdarzały się na pewno wyjątki, racje żywnościowe w armii bizantyńskiej były raczej skromne i mało zróżnicowane. Poza relacją dotyczącą życia św. Łukasza Stylity zachowały się również inne teksty, dowodzące, że posiłki serwowane przez armię bizantyńską nie należały do najlepszych. Mowa o cytowanej już wcześniej *Tactica* Leona. Cesarz zaleca, by wodzowie poddawali swoich żołnierzy ostremu treningowi celem utrzymania ich w dobrej kondycji fizycznej oraz ogólnej sprawności bojowej[46]. Leon dodaje,

[42] *La Vie de Saint Luc le Stylite*, [w:] *Patrologia Orientalis*, t. 11, wyd. R. Graffin, F. Nau, Paris 1915 [dalej: *The Life of St. Luke the Stylite*], XVI, 1–4 (kol. 204).

[43] *Ibidem*, XVI, 1–3 (kol. 205).

[44] M. Kaplan, *The Producing Population*, [w:] *A Social History of Byzantium*, red. J. Haldon, Oxford 2009, s. 153.

[45] Symeon Magister et Logotheta, *Annales*, [w:] *Theophanes continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus*, wyd. I. Bekker, Bonnae 1838, XXV, 20–21 (s. 713).

[46] *Tactica*, VII, 12 (s. 111).

co szczególnie znaczące, że w efekcie takiego traktowania żołnierze nie będą wybrzydzać przy posiłkach i będą je spożywali z apetytem. Trudno uwierzyć, że wspomniany problem mógłby zaistnieć w sytuacji, gdyby racje były obfite i zawierały zróżnicowane produkty. Skoro żołnierze przejawiali skłonności do narzekania na jakość wyżywienia, to niewykluczone, że mieli ku temu dobre powody.

Co więcej, wydaje się, że jakość wyżywienia w armii bizantyńskiej w X w. nie była jedynym problemem, z jakim musieli zmagać się żołnierze oraz dowódcy. Kolejnym wyzwaniem, przed którym niemal zawsze stawał wódz, była ilość prowiantu dostępnego dla wojska. Leon VI wielokrotnie podkreślał w swojej pracy, że w czasie wyprawy plądrowanie terytorium wroga jest oczywistą koniecznością. Jeżeli okazałoby się, iż teren obfituje w żywność, maszerująca armia powinna w pierwszej kolejności korzystać z zasobów wroga niż konsumować własne racje żywnościowe[47]. Dowodzi to, że sięgnięcie po własne zapasy traktowano jako ostateczność. Pośrednio wskazuje to również na fakt, że były one skromne, choć z drugiej strony składały się z produktów, które mogły znieść dłuższą podróż w trudnych warunkach i nadal nadawać się do spożycia. W *Tactica* Leona występuje jeszcze jeden ciekawy fragment, który mógł być związany z kwestiami aprowizacyjnymi. Leon podkreśla we wspomnianej konstytucji, że tabor powinien poruszać się niezależnie od reszty armii[48]. Cesarz wielokrotnie przypomina również, iż należy marsz zorganizować tak, by nie znaleźli się w nim (taborze) niepowołani żołnierze[49]. Być może zalecenie to związane jest bardziej z kwestiami dyscyplinarnymi, ale wspomniany fragment można także rozumieć inaczej. Jest jasne, że bizantyńscy żołnierze orientowali się, iż to właśnie w taborach transportowane były racje żywnościowe. Nie było zatem lepszego sposobu, by zaspokoić głód niż po kryjomu dołączyć się do wspomnianej formacji. Gdyby tak było w istocie, to wzmiankowany fragment źródła stanowiłby kolejny dowód na słabe zaprowiantowanie bizantyńskich wojowników, szczególnie w czasie marszu[50].

Chociaż żołnierze otrzymywali racje żywnościowe na koszt państwa, wydaje się jasne, że zmniejszanie lub pogorszenie ich jakości było powszechną praktyką. Podobnie sprawa miała się zresztą z żołdem. Opóźnienia z wypłatą roga należały do częstych zjawisk. Timothy Dawson twierdzi, że z tego powodu w okresie rządów Konstantyna Porfirogenety doszło nawet do

[47] *Ibidem*, IX, 1 (s. 155).

[48] Wspomniany fragment trafnie wychwycił E.N. Luttwak: *The Grand Strategy of the Byzantine Empire*, Harvard 2009, s. 351.

[49] *Tactica*, X, 15 (s. 191–193).

[50] *Ibidem*, IX, 6 (s. 197).

otwartego buntu żołnierzy[51]. Po stłumieniu niepokojów cesarz wydał dekret określający warunki oraz czas wypłaty żołdu dla poszczególnych armii temowych[52]. W rzeczywistości los żołnierzy zależał w największym stopniu od ich wodzów. Z tego powodu już Leon VI zalecał, by dowódców wybierano spośród bogatszych kandydatów[53]. Nie ujmując niczego zdolnym i uboższym oficerom, cesarz miał świadomość, że majętni wodzowie mogą własnym sumptem pokryć niektóre wydatki, których państwo w danym momencie nie mogło sfinansować[54]. Co więcej, Leon podkreśla w swoim dziele, że w przypadku, gdy dowódca wesprze swoich żołnierzy nawet w niewielkim stopniu, to takie działanie będzie miało ogromny i pozytywny wpływ na ich morale. Niewykluczone, więc, że w wyjątkowo trudnych momentach nie tylko żołd, ale także zaprowiantowanie mogło być finansowane przez strategów dowodzących armiami. Biorąc pod uwagę bizantyńską skłonność do praktycznego myślenia, oszczędzanie na aprowizacji żołnierzy wydaje się nieodpowiedzialnym podejściem. Warto jednak pamiętać, że w przeciwieństwie do Rzymian bizantyńscy żołnierzy nie płacili za swoje wyżywienie i to tłumaczy różnicę w jakości oraz obfitości racji w obu przypadkach[55].

Trudno dokładnie określić, jak duże były racje żywnościowe przydzielane bizantyńskim żołnierzom. Zapewne jednak były one oszacowane tak, by utrzymać wojowników w sprawności wystarczającej do podjęcia walki z wrogiem. Co ciekawe, bizantyńscy wodzowie mieli świadomość, że zbyt obfite żywienie żołnierzy może mieć negatywny wpływ na ich kondycję fizyczną. Przykładowo Leon VI doradzał swoim wodzom, by nie budować obozu wojskowego zbyt blisko źródła wody. Cesarz uważał bowiem, że w przypadku, gdy żołnierze i zwierzęta przywykną do picia dużej ilości płynów, staną się ociężali[56]. W warunkach wojennych dostęp do wody może zostać szybko ograniczony, co z pewnością przełożyłoby się na obniżenie morale. To samo dotyczyło zresztą pożywienia, szczególnie w gorących miesiącach bliskowschodniego lata oraz jesieni. Autor *Sylloge Tacticorum* zalecał, by żołnierze unikali wówczas swoich normalnych nawyków żywieniowych, tj. spożywania jednego lub dwóch posiłków dziennie[57]. Zamiast tego powinni jeść

[51] T. Dawson, *Byzantine Cavalryman c. 900-1204*, Oxford 2007, s. 20; *idem*, *Byzantine Infantryman – Eastern Roman Empire c. 900-1204*, Oxford 2007, s. 41–42.

[52] *De cerimoniis*, II, 44 (s. 493–494).

[53] *Tactica*, IV, 3 (s. 49).

[54] Finansując na przykład zakup prowiantu od lokalnych kupców: *ibidem*, VI, 19; XI, 7 (s. 90–91, 196–197).

[55] A. Kazhdan, E. McGeer, *Stratiotes*, [w:] ODB, t. 3, s. 1965–1966; E. McGeer, *Recruitment*, [w:] ODB, t. 3, s. 1777–1778.

[56] *Tactica*, XI, 31 (s. 208–209).

[57] *Sylloge Tacticorum*, 57.1 (s. 109).

mniejsze porcje, ale częściej[58]. W przypadku gdy na obszarze działań wojennych brakowało pożywienia i wody, ich racjonowanie stanowiło podstawową zasadę bizantyńskiej armii. Jednym ze sposobów ograniczenia zużycia wody było podejmowanie marszu w nocy. Leon VI twierdził, że wówczas zarówno ludzie, jak i zwierzęta potrzebują jej mniej[59].

Jonathan Roth zauważył słusznie, że brak wody lub dostęp do źródeł złej jakości doprowadził do przynajmniej kilku porażek rzymskiej armii[60]. Rzymianie wyciągnęli szybko wnioski ze wspomnianych sytuacji i powołali do życia specjalny oddział (*metatores*), do którego zadań należało lokalizowanie źródeł wody na terenie operowania armii[61]. W przypadku bizantyńskiej armii X w. zadanie to powierzano prawdopodobnie zwiadowcom[62].

Chociaż warunki życia w armii bizantyńskiej były trudne, wodzowie mieli świadomość, że nawet zaprawieni w trudach żołnierze mają swoje granice wytrzymałości. Widać to dobrze w przypadku zaleceń Leona VI, który podkreśla, że bez względu na okoliczności należy dbać o armię w czasie marszu, a także, co ważniejsze, w przypadku koncentracji całej armii w jednym miejscu[63]. Jest jasne, że wspomniane zalecenie miało charakter czysto praktyczny, bowiem w pierwszym przypadku cesarz pragnął uniknąć dezercji, a w drugim otwartego buntu wojska. Wodzowie musieli radzić sobie również ze zmiennymi okolicznościami, bowiem inaczej pozyskiwano prowiant na przyjaznych terenach, a inaczej na obszarze prowadzonych działań wojennych. Sposobem na pozyskanie zaopatrzenia pozostawał również handel z kupcami, którzy dzięki swej aktywności mogli niekiedy ocalić całą wyprawę od klęski. Leon VI uczulał zatem swoich dowódców, by traktowali kupców sprawiedliwie i nie pozwalali wyrządzać im krzywdy[64]. Cesarz miał bowiem świadomość, że o ile ich niechęć wobec armii nie jest szkodliwa, gdy przebywa ona na bizantyńskim terytorium, to na terenie wroga może przynieść tragiczne konsekwencje.

Warto wreszcie podkreślić, że choć wyżywienie bizantyńskich żołnierzy było proste i nie zaspokajało ich potrzeb, to jednak zdarzały się w ich życiu momenty, gdy mogli najeść się do syta. Do takich okazji należały uczty organizowane przez dowództwo, które odbywały się najczęściej na początku

[58] Bizantyńczycy często zwykli jadać jeden obfity posiłek wieczorem: A. Dalby, *Tastes of Byzantium...*, s. 97.

[59] *Tactica*, XX, 197 (s. 606–607).

[60] J.P. Roth, *The Logistics...*, s. 36.

[61] Y. le Bohec, *The Imperial Roman Army*, London 1994, s. 52.

[62] E. McGeer, *Sowing the Dragon's Teeth: Byzantine Warfare in the Tenth Century*, Washington 1995, s. 300–302, 331–332.

[63] *Tactica*, IX, 6 (s. 197).

[64] *Ibidem*, IX, 7 (s. 197).

kampanii, po jej zakończeniu lub po odniesieniu znaczącego sukcesu w walce z wrogiem[65]. Żołnierze otrzymywali również obfity posiłek przed bitwą. Leon podkreślał, że zaplanowanie posiłku przed starciem z wrogiem było kluczowe, by wojownicy bizantyńscy nie ruszali do bitwy głodni, co przekładało się na ich niskie morale[66]. Wcześniej zwyczaj ten kultywowali również Rzymianie[67].

Reasumując, nie ulega wątpliwości, że wielkie znaczenie aprowizacji w prowadzeniu działań wojennych było oczywiste zarówno dla Rzymian, jak i Bizantyńczyków. W tej sytuacji można by pomyśleć, że dowództwo bizantyńskie będzie przykładać do wyżywienia swoich żołnierzy taką samą wagę jak ich rzymscy poprzednicy. Istotnie, na pierwszy rzut oka zarówno Rzymianie, jak i Bizantyńczycy serwowali swoim wojownikom podobne produkty. Podstawę racji żywnościowych stanowiły zboża, przede wszystkim pszenica i jęczmień oraz oliwa i wino. Nie budzi również większych wątpliwości, że w obu przypadkach armie jadły o stałych porach, a przynajmniej część posiłków przygotowywano w obozie. Gdy idzie o jakość wyżywienia, występują jednak znaczne różnice. O ile oficerowie i żołnierze elitarnych kontyngentów bizantyńskich mogli liczyć na obfitsze porcje, o tyle wyżywienie szeregowych wojowników było na tyle złe, że w pewnych sytuacjach skutkowało buntem oraz spadkiem morale. Armie temowe jadły do syta zazwyczaj w czasie organizowanych przez dowództwo – na początku lub na końcu kampanii oraz po zwycięstwie nad wrogiem – uczt. Bogatszy posiłek serwowano również przed bitwą, prawdopodobnie w trosce o morale żołnierzy. Choć autorzy *Tactica* i *Sylloge Tacticorum* nie pisali tego wprost, to nie ulega wątpliwości, że życie temowego żołnierza nie było lekkie. Różnica w jakości i ilości prowiantu w odniesieniu do armii rzymskiej wynikała prawdopodobnie z tego, że Rzymianie odciągali koszt utrzymania legionisty z jego żołdu, podczas gdy cesarstwo bizantyńskie zapewniało racje żywnościowe wojownikom nieodpłatnie.

---

[65] *Traktat B*, s. 88–89; *Tactica*, XX, 191 (s. 605).
[66] *Tactica*, XIII, 8 (s. 283).
[67] J.P. Roth, *The Logistics...*, s. 54.

Przybysze ze stepu na bizantyńskich Bałkanach (XI–XII w.)[1]

Aleksander Paroń

Elity bizantyńskie w ostatnich dekadach XI w. doceniły znaczenie regionu położonego na południe od dolnego i środkowego Dunaju. Wcześniej jego miejsce w polityce Konstantynopola definiowały przede wszystkim kategorie strategiczne. Bałkany stanowiły przedpole stolicy cesarstwa, co oznaczało, że jej bezpieczeństwo zależało od sprawowania nad nimi, jeśli nie bezpośredniej, to przynajmniej dyplomatycznej kontroli. Koniec XI stulecia przyniósł zasadniczą zmianę, która dowartościowała europejskie prowincje Bizancjum. Zdecydowały o tym wypadki roku 1071 – roku podwójnej katastrofy. Trauma Mantzikertu, a nade wszystko towarzysząca jej zdrada i przewrót Dukasów, przyczyniły się do utraty niemal całej Azji Mniejszej, dotychczas demograficznego i ekonomicznego kośćca cesarstwa[2]. W tym samym fatalnym roku Bizancjum utraciło ostatnie posiadłości na południu Italii, których zdobywca[3], Robert Guiscard, szybko uaktywnił się po drugiej stronie cieśniny Otranto, zagrażając tym samym bizantyńskim Bałkanom. Od utrzymania kontroli nad nimi zależała egzystencja cesarstwa. Bałkany stały się bowiem nie tylko jego tarczą, lecz także głównym ekonomicznym i demograficznym rezerwuarem. Na domiar złego sprawowanie kontroli nad tym ogromnie wówczas ważnym regionem komplikowała, tak stała, jak i tymczasowa, obecność przybyszów z Wielkiego Stepu.

---

[1] Prezentowany tekst jest skróconą i w części przepracowaną wersją studium *Niechciani uchodźcy: stepowi przybysze na bizantyńskich Bałkanach (XI–XII w.)*, [w:] *Widmo Mahometa, cień Samuela. Cesarstwo bizantyńskie w relacji z przedstawicielami innych religii i kultur (VII–XV wiek)*, red. Z.A. Brzozowska *et al.*, Łódź 2020 (= Byzantina Lodziensia 39), s. 125–152.

[2] W. Treadgold, *A History of the Byzantine State and Society*, Stanford 1997, s. 614–615, 673–675; J. Bonarek, *Bizancjum w dobie bitwy pod Mantzikert. Znaczenie zagrożenia seldżuckiego w polityce bizantyńskiej w XI wieku*, Kraków 2011, s. 167–202 (tutaj obszerna bibliografia zagadnienia).

[3] J. Bonarek, *Bizancjum...*, s. 51–70.

Przedłożone uwadze Czytelnika studium dotyczy głównie szeroko rozumianej polityki, którą Bizancjum usiłowało prowadzić wobec, przyznajmy, bardzo trudnych partnerów. Ludy koczownicze, które w XI i XII w. wkraczały na bizantyńskie Bałkany – część z nich w poszukiwaniu schronienia, a część tylko łupu – były przeciwnikiem szczególnie wymagającym, choć raczej niezdolnym samodzielnie zagrozić egzystencji cesarstwa. Pod koniec XII w. Bizancjum utraciło wprawdzie północne Bałkany, jednak, co nader charakterystyczne, strata ta dokonała się na rzecz odnowionego Carstwa Bułgarskiego. W jego powstaniu niemałą rolę odegrali koczowniczy Kumanowie, trudno wszelako oprzeć się wrażeniu, że ograniczyła się ona do militarnego wsparcia dla Asenidów[4], budowniczych nowego państwa. Przykład ten zdaje się dobrze rysować naturę koczowników (głównie Pieczyngów, Uzów i Kumanów), z którymi Bizancjum musiało mierzyć się na Bałkanach. Potrafili oni wywołać chaos, prowadzący czasem do groźnej anarchii, nie mieli jednak, na co wskazuje zwłaszcza przykład Pieczyngów, zdolności kreowania stabilnych organizmów politycznych, co ostatecznie przypieczętowało ich los. Rozgrywkę z takim partnerem utrudniała także jego kulturowa obcość. Przyzwyczajeni do stepowego trybu życia, radykalnie odmiennego od tego, który praktykowany był przez populację cesarstwa, koczownicy z wielkim trudem asymilowali się do warunków bizantyńskich Bałkanów. Opór ten dla każdego, kto rozumiał świat nomadów, był zjawiskiem oczywistym, zwłaszcza w warunkach presji integracyjnej i akulturacyjnej. Należy zatem postawić pytanie, czy bizantyńskie elity, które od wieków utrzymywały kontakty z ludami stepu, zdolne były do zrozumienia ich odmienności i zastosowania uwzględniającej ją skutecznej polityki.

* * *

Bardzo trudny dla Bizancjum wiek XI poprzedzało stulecie względnego spokoju. Gdy idzie o relacje z mieszkańcami stepu, możemy mówić o okresie

[4] A. Nikolov, Cumani Bellatores *in the Second Bulgarian State*, „Annual of Medieval Studies at CEU" 11, 2005, s. 223–229; В. Стоянов, *Куманите в българската история (XI-XIV в.)*, „Исторически Преглед" 61, 2005, 5–6, s. 16–20; Z. Pentek, *Wlachowie i Kumani w służbie bułgarskiej za Asenowiczów, Ludy koczownicze Eurazji*, red. I. Czamańska, W. Szulc, Poznań 2007 (= Balcanica Posnaniensia. Acta et Studia 14), s. 125–133; F. Dall'Aglio, *The Military Alliance between the Cumans and Bulgaria from the Establishment of the Second Bulgarian Kingdom to the Mongol Invasion*, „Archivum Eurasiae Medii Aevi" 16, 2008–2009, s. 29–54; *idem*, *The interaction between nomadic and sedentary peoples on the Lower Danube: the Cumans and the "Second Bulgarian Empire"*, [w:] *The Steppe Lands and the World beyond Them. Studies in honor of Victor Spinei on his 70th birthday*, red. F. Curta, B.-P. Maleon, Iaşi 2013, s. 308–310; A. Madgearu, *The Assanids. The Political and Military History of the Second Bulgarian Empire*, Leiden–Boston 2017, s. 35–113.

bezpiecznej izolacji. W X w. bezpośrednie kontakty z ludami koczowniczymi utrzymywały tylko bizantyńskie miasta Krymu, przede wszystkim Cherson, stolica temu powstałego jeszcze w IX stuleciu[5]. Zachodnia połać Wielkiego Stepu nie doświadczała wówczas poważniejszych migracji. Wyjątek stanowiły jedynie wypadki z końca IX w., które przyniosły opuszczenie stepów czarnomorskich przez Węgrów i ich zastąpienie na tym obszarze przez Pieczyngów[6]. Względną stabilizację polityczną gwarantował jednak wciąż jeszcze silny kaganat Chazarów. Wprawdzie wędrówka Pieczyngów naruszyła nieco podstawy *Pax Chazarica*, jednak wiele wskazuje, że relacje między przybyszami a starym imperium stepowym z czasem poprawiły się[7]. Nieudana próba chrystianizacji oraz towarzysząca jej judaizacja Chazarów spowodowały ochłodzenie w relacjach tych ostatnich z Bizancjum. Do ostrych starć między obu imperiami doszło u schyłku panowania Romana Lekapena (920–944)[8]. Wypadki te najpewniej przyczyniły się do istotnych korekt w polityce Konstantynopola, których świadectwa znajdujemy między innymi w *De administrando imperio* Konstantyna Porfirogenety. Paradoksalnie jednak zapisar w tym utworze „doktryna powstrzymywania" północnych barbarzyńcó zdaje się być w znacznym stopniu produktem bezpiecznej izolacji od świa ta stepu, w której Bizancjum pozostawało do ostatniej ćwierci X w. W myśl planów uczonego cesarza rolę stabilizatora powstrzymującego ekscesy Rusi, Węgrów i Bułgarów naddunajskich mieli pełnić Pieczyngowie. Rozgrywanie ich jako atutu przeciw innym ludom „północnym i scytyjskim" było możliwe w szczególnych okolicznościach: stabilizacji politycznej Wielkiego Stepu oraz bezpiecznego oddalenia[9].

Okoliczności te, po części w wyniku aktywności elit bizantyńskich, na przełomie X/XI w. odeszły do przeszłości. Zniszczenie państwa bułgarskiego

[5] C. Zuckerman, *Two notes on the early history of the* thema *Cherson*, „Byzantine Modern Greek Sudies" 21, 1997, s. 210–222; J. Shepard, *'Mists and portals': the Black Sea's north coast*, [w:] *Byzantine Trade,4th–12th Centuries. The Archaeology of Local, Regional and International Exchange.Papers of the Thirty-eighth Spring Symposium of Byzantine Studies, St John's College, University of Oxford, March 2004*, red. M.M. Mango, Farnham 2009, s. 429.

[6] A. Paroń, *Pieczyngowie. Koczownicy w krajobrazie politycznym i kulturowym średniowiecznej Europy*, Wrocław 2015, s. 125–149.

[7] A. Paroń, *Pieczyngowie...*, s. 329–330, 337–338.

[8] C. Zuckerman, *On the Date of the Khazars' Conversion to Judaism and the Chronology of the Kings of Rus Oleg and Igor. A Study of the Anonymus Khazar Letter from the Genizah of Cairo*, „Revue des études byzantines" 53, 1995, s. 256–268; J. Shepard, *The Khazars' Formal Adoption of Judaism and Byzantium's Northern Policy*, „Oxford Slavonic Papers" N.S. 31, 1998, s. 30; *idem, Constantine VII's doctrine of „Cointainment" of Rus*, [w:] *Gennadios. K 70-letiju akademika G.G. Litavrina*, Moskva 1999, s. 266.

[9] Constantine Porphyrogenitus, *De administrando imperio*, wyd. Gy. Moravcsik, tłum. ang. R.J.H. Jenkins, Washington 1967 (= Corpus Fontium Historiae Byzantinae 1), II–V (s. 48–52). Por. A. Paroń, *Pieczyngowie...*, s. 322–326.

oznaczało dla cesarstwa znaczne zdobycze terytorialne i powrót na północne Bałkany, wiązało się jednak także z likwidacją bufora oddzielającego bałkańskie posiadłości imperium od Wielkiego Stepu[10]. Powrót do naturalnej granicy na dolnym i środkowym Dunaju sam w sobie nie przynosił jeszcze żadnych poważnych trudności. Ich zapowiedzią były inne, tak wcześniejsze, jak i późniejsze wydarzenia. W 965 r., według chronologii *Powieści minionych lat*, zdruzgotany został kaganat Chazarów[11]. Pomijając dyskusję, czy atak Światosława Igorewicza z gwałtownością uderzenia pioruna rozniósł ze szczętem stepowe imperium, czy też jego pozostałości trwały jeszcze jakiś czas, wypada stwierdzić, że za sprawą ruskiego księcia na długi czas przepadł czynnik stabilizacji politycznej na stepach czarnomorsko-kaspijskich. Roli Chazarów nie byli w stanie podjąć Pieczyngowie, którzy, naciskani przez swych odwiecznych wrogów Uzów, rychło sami stali się siewcami chaosu i zagrożenia. Sekwencja walk między obu ludami może być odtworzona jedynie w oparciu o przesłanki pośrednie, co siłą rzeczy czyni ją wysoce hipotetyczną. Faktem jest, że presja Uzów szczególnie narastać zaczęła z początkiem 2. ćwierci XI w., co wiązać należy z nową falą przesunięć etnicznych, która objęła wówczas znaczne połacie Wielkiego Stepu[12]. Pieczyngowie, którzy najpewniej utracili wówczas znaczną część swych koczowisk na stepach czarnomorskich, zaczęli uaktywniać się nad dolnym Dunajem. W 1027 r. nawiedzają zbrojnie bizantyńskie Bałkany. Inkursja ta stanowiła zapowiedź całej serii najazdów, które dotknęły cesarstwo w latach 30. XI w. (1032, 1034–36). Koczownicy z upokarzającą wręcz łatwością rozbili wówczas wysyłane przeciw nim wojska bizantyńskie, zniszczyli system pogranicznych fortyfikacji, spowodowali znaczne straty materialne i demograficzne i... przekonali się, że obszar temu *Paristrion*, zwłaszcza dzisiejsza Dobrudża, pod względem warunków naturalnych przypomina stepy czarnomorskie[13]. Ostatnia okoliczność, zwłaszcza w warunkach narastającej presji ze strony Uzów, stanowiła zapowiedź kierunku rychłej migracji Pieczyngów.

Wydarzenie to miało miejsce w połowie XI stulecia. Dokładnie zimą 1046/47 r. główna fala migracyjna przekroczyła zamarznięty wówczas Dunaj. Prócz uzyjskiego naporu katalizatorem, który przyspieszył to nader brzemienne w skutki

[10] P. Stephenson, *The Byzantine Frontier at the Lower Danube in the Late Tenth and Eleventh Century*, [w:] *Frontiers in Question: Eurasian Borderlands, 700-1700*, red. D. Power, N. Standen, Houndsmill-Basingstoke 1999, s. 88; *idem, Byzantium's Balkan frontier. A political study of the Northern Balkans, 900-1204*, Cambridge 2000, s. 62–79.

[11] *Повесть временных лет*, t. 1, wyd. D.S. Lichačev, Moskva–Leningrad 1950, AM 6473 (965), s. 47.

[12] A. Paroń, *Pieczyngowie...*, s. 347–349.

[13] Ioannes Scylitzes, *Synopsis Historiarum*, wyd. H. Thurn, Berlin 1973 [dalej: Scylitzes], s. 373, 385, 397, 399. Por. A. Paroń, *Pieczyngowie...*, s. 368–370.

wydarzenie, był konflikt wewnętrzny między Kegenem, ambitnym wodzem i pretendentem do władzy nad całym ludem, a Tyrachem, głównym przywódcą Pieczyngów. Nie ma chyba potrzeby analizowania szczegółów tej rywalizacji, której dramatyczny finał miał miejsce dopiero w roku 1051[14], podobnie jak szczegółowych okoliczności wkraczania obu wodzów na Bałkany[15]. Dla naszych rozważań istotne jest, że w połowie lat 40. XI w. na terytorium Bizancjum znalazł się demograficzny rdzeń Pieczyngów. Nie ulega wątpliwości, że część z nich pozostała na stepach czarnomorskich, część wybrała inne kierunki migracji, wszelako główne ugrupowanie, które przez kilka następnych dekad zachowa jeszcze względną odrębność i niezależność polityczną, wkroczyło na bizantyńskie Bałkany. Musiała być to bardzo duża fala migracyjna, choć trudno jest bliżej określić liczebność imigrantów. To kluczowe ustalenie opiera się w znacznym stopniu na intuicji badaczy, którzy zwykle odrzucają, ich zdaniem nazbyt wygórowane, dane źródłowe, akceptują natomiast bardziej „umiarkowane i realistyczne". Tą drogą przyjmujemy, że w Bizancjum mogło znaleźć się nawet około 100 tysięcy pieczyńskich uchodźców[16]. Byłaby to zatem wielka fala migracyjna, porównywalna do wkroczenia Wizygotów i Ostrogotów u schyłku IV w.[17] Nie ulega natomiast wątpliwości, nawet jeśli istotnie skorygujemy liczebność stepowych przybyszów, że administracja cesarska stanęła przed poważnym zadaniem, które stanowiło wyzwanie zwłaszcza dla zdolności integracyjnych Bizancjum.

Zastosowane rozwiązania stanowiły, zwłaszcza w mniemaniu ówczesnych Rzymian, triumf humanitaryzmu nad okrutnym i barbarzyńskim pragmatyzmem. Przywódców Pieczyngów, wśród nich także Tyracha, przewieziono do Konstantynopola, uznano ich za „godnych chrztu", ponadto sowicie obdarowano i nadano im tytuły patrycjuszy. Zaszczytu tego dostąpiło 140 stepowców, czyli, jak należy się domyślać, najznaczniejsi z Pieczyngów. Pozostałych ulokowano na opuszczonych obszarach, położonych wokół Niszu, Serdyki oraz krainy Eutzoplon, którą zapewne identyfikować należy z Owczym Polem, leżącym na wschód od Wardaru, między dolnym biegiem rzek Pcziña i Berłagnica. Nowi osadnicy mieli utrzymywać się z uprawy przyznanej im ziemi i w razie potrzeby dostarczać Bizancjum kontyngentów wojskowych[18]. Decyzje administracji bizantyńskiej dyktowane były zapewne

[14] Kegen został ostatecznie bestialsko zamordowany przez swych rodaków – Scylitzes, s. 471.

[15] Szczegółowa analiza tych wydarzeń: A. Paroń, *Pieczyngowie...*, s. 371–378.

[16] A. Paroń, *Pieczyngowie...*, s. 376–377; *idem*, *Niechciani uchodźcy...*, s. 132–133.

[17] Pierwszy porównanie tego rodzaju zastosował Wasilij Wasilewski: *Византия и печенеги (1048–1094)*, [w:] *idem*, *Труды*, Санкт-Петербург 1908, s. 1–175 [Pierwodruk: „Журнал Министерства Народного Просвещения" 164, 1872, s. 116–165, 243–332].

[18] Scylitzes, s. 459; Ioannes Zonaras, *Epitome historiarum libri XIII–XVIII*, wyd. Th. Büttner-Wobst, Bonn 1897 [dalej: Zonaras], s. 643. Por. A. Paroń, *Pieczyngowie...*, s. 376–377; *idem*, *Niechciani uchodźcy...*, s. 134.

szczerym humanitaryzmem, który za niemożliwe do zaakceptowania uznał propozycję „ostatecznego rozwiązania kwestii Pieczyngów" promowaną przez Kegena. Prosta eksterminacja stepowych uchodźców, którzy zdali się na łaskę elit cesarstwa, była oczywiście niemożliwa do pogodzenia z chrześcijańskim światopoglądem, zwłaszcza w jego bizantyńskiej, kategorycznie potępiającej przemoc wersji. Pewną rolę w procesie decyzyjnym Bizantyńczyków odgrywały zapewne także kategorie pragmatyczne. Proste wymordowanie lub sprzedanie w niewolę znacznej populacji, która posłużyć mogła do zasiedlenia i zagospodarowania bałkańskich pustek osadniczych, w oczach urzędniczych i wojskowych elit cesarstwa wydawać się mogło zabiegiem nie tylko niegodnym, lecz także niezbyt praktycznym, zwyczajnie głupim i marnotrawczym.

Oddzielenie arystokracji pieczyńskiej od zwykłego ludu i próba jej włączenia do elit cesarstwa z punktu widzenia interesów Konstantynopola wydaje się zabiegiem rozsądnym, który dawał nadzieję na rozluźnienie związków między przywódcami a szeregowymi koczownikami. Wydaje się wszelako, że humanitaryzm i rozsądny pragmatyzm Bizantyńczyków nie liczył się z przyzwyczajeniami stepowych przybyszów, zwłaszcza z ich przywiązaniem do koczowniczego trybu życia. Okoliczność ta kryła w sobie zalążki groźnego kryzysu. Cesarz Konstantyn IX Monomach (1042–1055), osiedlając nomadów w wyżynnej i górzystej części Bałkanów, stawiał ich w obliczu radykalnej, czyli nader trudnej do zaakceptowania zmiany kulturowej.

Dostępne nam świadectwa źródłowe wskazują wszelako, że w mniemaniu elit bizantyńskich problem Pieczyngów został skutecznie rozwiązany. Cesarstwo uzyskało nowych poddanych i wojowników, Kościół nowych wyznawców[19]. Fakty wkrótce zadały kłam tym nadziejom. W roku 1048 kontyngent Pieczyngów, wysłany do Azji Mniejszej w celu wzmocnienia sił cesarskich w związku ze spodziewanym najazdem sułtana Seldżuków, dotarł zaledwie do Damartys w Bitynii, gdzie zbuntował się i powrócił do Europy. Rebelia niemal natychmiast objęła także osadników pieczyńskich, którzy przyłączyli się do grupy prowodyrów uzbrojeni w narzędzia rolnicze[20]. Obraz nowych mieszkańców bizantyńskich Bałkanów, uzbrojonych w siekiery, sierpy i „inne żelazne narzędzia wzięte z pól", dobrze oddaje ich

[19] Por. zwłaszcza sformułowania zawarte w mowie Jana Mauropusa, arcybiskupa Euchaity: *Iohannis Euchaitorum metropolitae quae in codice Vaticano graeco 676 supersunt*, wyd. P. de Lagarde, Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 28, Göttingen 1882, 182.195[1]–198[2], s. 133–146, tutaj zwłaszcza 182.198[2], s. 145. Por. E. Malamut, *L'image byzantine des Petchénègues*, BZ 88, 1995, s. 121–123; A. Kaldellis, *Ethnography after Antiquity. Foreign Lands and Peoples in Byzantine Literature*, Pennsylvania 2013, s. 120–126 (sceptycznie o wartości tej mowy jako źródła historycznego).

[20] Scylitzes, s. 460–461; Zonaras, s. 644.

faktyczną naturę. Bizantyński historyk zdaje się wskazywać, że nic nie jest bardziej obce Pieczyngom niż spokojna praca na roli, skoro narzędzia służące jej uprawianiu zamieniają oni w śmiercionośną broń[21]. Innym równie wymownym faktem ilustrującym fiasko oczekiwań elit bizantyńskich jest opuszczenie przez koczowników przyznanych im siedzib i opanowanie obszaru określanego w źródłach jako „Sto Wzgórz", zwykle lokalizowanego na pograniczu Dobrudży i dzisiejszej północno-wschodniej Bułgarii[22]. Przybysze po prostu zamienili obce im wyżynne i górskie środowisko na habitat bardziej przypominający step.

Wobec otwartego buntu Bizancjum musiało sięgnąć po przemoc. Zmagania wojenne, które toczyły się do roku 1053, ujawniły polityczną i militarną indolencję imperialnych elit. W momencie zawierania 30-letniego rozejmu Konstantyn IX Monomach godził się z faktyczną niezależnością Pieczyngów, którzy nie tylko zdołali zjednoczyć się i odzyskać swych przywódców, lecz także utrzymać zajęte *via facti* siedziby na terenie „Stu Wzgórz"[23]. Smutne doświadczenia lat 1048–53 na długo zdeterminowały postrzeganie stepowych przybyszów przez elity bizantyńskie. Nieudana integracja koczowników zdawała się dowodzić, że był to pochopny i nieuzasadniony eksperyment, który dając niewielkie nadzieje na powodzenie, przyniósł same straty[24]. Klęski militarne ugruntowały wśród elit wojskowych cesarstwa silne przekonanie, że pokonanie koczowników na obszarze *Paristrionu* jest niezwykle trudne, niemal niemożliwe. Pogląd ten utrzymywał się jeszcze wśród starszych dowódców Aleksego I Komnena (1081–1118)[25].

Nie mogąc zatem uczynić z Pieczyngów lojalnych poddanych ani też pozbyć się z Bałkanów, cesarstwo długo starało się ich tolerować, powstrzymując jedynie największe ekscesy, zwłaszcza próby współpracy z wrogami Bizancjum. Konstantynopol do początku lat 70. XI w. zapewne subsydiował Pieczyngów, starając się w ten sposób ograniczać ich grabieże i akty anarchii. Z czasów panowania Romana IV Diogenesa (1067–1071) znane są także skuteczne próby wykorzystywania nomadów, wśród nich zapewne Pieczyngów, podczas kampanii przeciw Seldżukom[26]. Postawę samych koczowników

[21] Inaczej rozumie ten fragment Florin Curta, który uznaje go za świadectwo w pełni rolniczego i osiadłego charakteru Pieczyngów. Por. F. Curta, *Eastern Europe in the Middle Ages (500-1300)*, t. 1, Leiden–Boston 2019, s. 166.

[22] Scylitzes, s. 465. Por. A. Paroń, *Pieczyngowie...*, s. 383–384.

[23] Szczegółowa analiza wypadków lat 1048–1053: A. Paroń, *Pieczyngowie...*, s. 381–392.

[24] Por. uwagi Katakalona Kekaumena: Кекавмен, *Советы и рассказы: Поучение византийского полководца XI в.*, wyd. Г.Г. Литаврин, Санкт-Петербург 2003, s. 166.

[25] Por. wypowiedź Nicefora Bryenniosa, którą zanotowała Anna Komnena: *Alexias*, wyd. D. Reinsch, A. Kambylis, Berlin 2001 [dalej: Anna Komnena], VII, 2, 5 (s. 206).

[26] Por. A. Paroń, *Pieczyngowie...*, s. 392–401.

wobec Bizancjum trudno jest szczegółowo scharakteryzować. Poza dyskusją wydaje się jednak fakt, że stepowi przybysze kierowali się przede wszystkim własnymi interesami, które czasem mogły, zwykle jednak nie musiały być zgodne z dobrem imperium. Zachowania Pieczyngów, zwłaszcza ich elit, do pewnego stopnia definiowane były przez osobiste relacje z dostojnikami cesarskimi (zwykle dowódcami wojskowymi). Lojalność (czasem zresztą krótkotrwała i dyktowana spodziewanymi korzyściami materialnymi) wobec konkretnego bizantyńskiego stratega, vestarchy czy nawet cesarza nie oznaczała jednak lojalności wobec całego cesarstwa i wszystkich jego dygnitarzy. Relacje te mogły być zresztą równoważone przez kontakty z lokalnymi bałkańskimi elitami, których postawa wobec Bizancjum także pełna była dwuznaczności. Michał Attaleiates określił XI-wieczną populację temu *Paristrion* mianem *miksobarbaroi*[27]. Jej „półbarbarzyńskość", czy raczej wymieszanie lub zainfekowanie barbarzyństwem, znajdowało swoje odzwierciedlenie nie tylko w specyficznej kulturze mieszkańców peryferii cesarstwa, lecz także w sferze postaw politycznych. Bizantyński historyk i urzędnik ze zrozumiałych powodów potępiał tego rodzaju zachowania, trudno jednak nie zauważyć, że w miarę słabnięcia imperium populacja *Paristrionu* w coraz większym stopniu zdana była na siebie. Wypadki z przełomu lat 1064–1065, gdy Bałkany dotknęła kolejna wielka migracja, tym razem Uzów, pokazały dobitnie, że cesarz Konstantyn X Dukas (1059–1067) i jego administracja nie potrafią skutecznie zareagować na zagrożenie. Agresorzy zostali wprawdzie wyparci z granic imperium, dokonało się to jednak po części wskutek czynników losowych (zagrożenie epidemią), po części wskutek spontanicznego oporu mieszkańców zaatakowanych prowincji, także Pieczyngów[28]. Inercja administracji bizantyńskiej otwierała zatem drogę do współpracy między barbarzyńskimi Pieczyngami a „półbarbarzyńską" populacją *Paristrionu*, względnie innych bałkańskich temów. Powiązania tego rodzaju osiągną swoje apogeum z początkiem lat 70. XI w., gdy w dobie ciężkiego kryzysu na dobre ustaną także subsydia dla mieszkańców peryferii cesarstwa[29].

Bizancjum utraciło wówczas kontrolę nad *Paristrionem*, a wraz z nim także nad dunajską granicą. Okoliczności naszkicowane we wstępie niniejszej pracy sprawiły jednak, że cesarstwo, chcąc przetrwać, musiało wyrwać się

[27] Michael Attaleiates, *The History*, wyd. i tłum. A. Kaldellis, D. Krallis, Cambridge–London 2012 [dalej: Attaleiates], XXVI, 1 (s. 372/3–374/5). Por. J. Bonarek, *Le Bas Danube dans le seconde moitié du IX-ème siècle: nouveaux États ou nouveaux peuples?*, [w:] *Byzantium, New Peoples, New Powers: The Byzantino-Slav Contact Zone, from the Ninth to the Fifteenth Century*, red. M. Kaimakamova *et al.*, Kraków 2007 (= Byzantina et Slavica Cracoviensia 5), s. 193–200.

[28] Attaleiates XIV, 5–9 (s. 150–152, 154–156); Ioannes Scylitzes Continuatus, wyd. E.Th. Tsolakes, Thessalonike 1968, s. 113–114; Zonaras, s. 684.

[29] P. Stephenson, *Byzantium's Balkan frontier...*, s. 98–100.

ze stanu apatii i w pełni restytuować swe panowanie na północnych Bałkanach. Warunkiem koniecznym do osiągnięcia tego celu było spacyfikowanie Pieczyngów. Udało się to cesarzowi Aleksemu I Komnenowi po długiej wojnie, uwieńczonej zwycięstwem u wzgórza Lebunion (29.04.1091) w Tracji[30]. Sukces ten, dobrze zapamiętany przez następne pokolenia Rzymian, miał jednak smak słodko-gorzki. Przypominał bowiem o fiasku polityki integracji stepowców, których okiełznać udało się tylko dzięki brutalnej przemocy, teoretycznie obcej „rzymskiej cywilizacji". Kegen triumfował zza grobu.

Doświadczenia XI w. zostały przewartościowane przez elity cesarstwa. Wyciągnięte przez nie wnioski zdają się wskazywać, że Bizantyńczycy nie mieli sobie wiele do zarzucenia. Źródłem ich kłopotów była przewrotna i nikczemna natura „Scytów", którzy nie potrafili lub wręcz nie chcieli skorzystać z dobro dziejstwa i zaszczytu stania się „Rzymianianami". Pieczyngowie mogli stać s „ludem bożym" i „bożymi wojownikami"[31], tymczasem wybrali barbarzyńsk zło i nikczemność, które co gorsza rozsiewali wewnątrz bizantyńskiej *politei* Za okazane im łaski odpłacili „rozlewem krwi Auzonów"[32]. Elity bizantyńskie w swym mniemaniu nie popełniły zatem żadnego istotnego błędu, poza jednym: osiedleniem Pieczyngów w granicach cesarstwa.

Traumatyczne doświadczenia XI stulecia i sposób ich przewartościowania utrwaliły także przekonanie o niewielkiej wartości ludów koczowniczych („Scytów") jako partnerów politycznych. Kolejni Komnenowie, poczynając od Aleksego I, zdają się sądzić, że stepowcy mogą być wykorzystywani tylko jako najemnicy w służbie cesarstwa. Nie obserwujemy natomiast żadnych prób współpracy politycznej z Kumanami, dominującymi od lat 60. XI w. na stepach czarnomorskich i kaspijskich[33]. Ich obecność na tym obszarze zatrzymała na z górą 100 lat wszelkie poważne ruchy migracyjne. Okoliczność ta była nader korzystna także dla Bizancjum, sprzyjała bowiem odtworzeniu i utrwaleniu granicy cesarstwa nad dolnym i środkowym Dunajem. Wiemy, że Kumanowie utrzymywali żywe relacje handlowe z bizantyńskimi ośrodkami miejskimi. Strefą kontaktową,

---

[30] Anna Komnena, VIII, 4–6 (s. 243–250). Por. A. Paroń, *Pieczyngowie...*, s. 412–418; *idem, Niechciani uchodźcy...*, s. 142.

[31] Określenia z mowy Jana Mauropousa. Por. przyp. 19.

[32] Attaleiates, VII, 3 (s. 54).

[33] Zagadnienie Kumanów, w krajach wschodniej i zachodniej Słowiańszczyzny zwanych Połowcami, jest niebywale skomplikowane. Por. С.А. Плетнева, *Половцы*, Москва 1990; P.B. Golden, *The Qipčaqs of Medieval Eurasia: An Example of Stateless Adaptation in the Steppes*, [w:] *Rulers from the Steppe: State Formation on the Eurasian Periphery*, red. G. Seaman, D. Marks, Los Angeles 1991, s. 132–157; *idem, The tribes of the Cuman-Qipčaqs*, „Archivum Eurasiae Medii Aevi" 9, 1995–1997, s. 99–122; *idem, The shaping of the Cuman-Qipčaqs and their world*, [w:] *idem, Studies on the Peoples and Cultures of the Eurasian Steppes*, Bucharest–Brăila 2011, s. 303–332; V. Spinei, *The Great Migrations in the East and South East of Europe from the Ninth to the Thirteenth Century*, Cluj-Napoca 2003, s. 217–340 (tutaj obszerna bibliografia).

gdzie toczyła się szczególnie aktywna wymiana, był południowy kraniec Krymu. Bardzo prawdopodobne jest, że zaangażowane w nią były także miasta *Paristrionu*, zwłaszcza ośrodki nadgraniczne[34]. Kontakty gospodarcze nie znalazły jednak swego odzwierciedlenia w sferze polityki, mimo tego że Kumanowie kontrolowali ogromne połacie stepu i teoretycznie, na podobieństwo Pieczyngów w X w., mogliby zostać wykorzystani jako narzędzie realizacji interesów bizantyńskich w Europie wschodniej. Nie jest wykluczone, że brak prób współpracy ze strony Konstantynopola tłumaczy do pewnego stopnia szczególna, nader skomplikowana struktura polityczna Kumanów[35]. Wydaje się jednak, że głównym powodem nieufności elit cesarstwa wobec stepowców były fatalne doświadczenia XI w.

Sposób ich przewartościowania wpłynął także na politykę imperium wobec odzyskanych temów naddunajskich, zwłaszcza *Paristrionu*. Dla Konstantynopola obszar ten spełniać miał przede wszystkim rolę bufora, który osłaniał położone na południe od Starej Płaniny bogate i ludne prowincje. Północne krańce Bałkanów, w gruncie rzeczy od dawna postrzegane w ten sposób ze stolicy cesarstwa, jednocześnie były obszarem, który określić można jako miejsce spotkania – *middle ground*[36]. Dunaj, najdalsza granica imperium, dla mieszkańców tego szalenie ciekawego regionu mógł pełnić rolę medium, kanału komunikacji. Nigdy nie był także nieprzekraczalną barierą, jak chciały go postrzegać elity bizantyńskie. W przypadku silnej presji migracyjnej, co widzieliśmy na przykładzie inkursji Pieczyngów i Uzów, Dunaj, nawet strzeżony przez siły cesarskie, nie stanowił skutecznej zapory dla migracji. Możliwe były jednak także stałe kontakty pomiędzy społecznościami zamieszkującymi oba brzegi rzeki. Zdaje się o tym świadczyć choćby przykład Wołochów, aktywnych po obu stronach Dunaju i utrzymujących bliskie kontakty zarówno z Bułgarami, jak i koczowniczymi Kumanami[37]. Tego

[34] Por. K. Golev, *On the Edge of "Another World": The Balkans and Crimea as Contact Zones between the Cuman-Qïpchaqs and the Outside World*, „Études Balkaniques" 54, 2018, s. 89–126.

[35] Na temat organizacji społeczno-politycznej Kumanów wiemy w gruncie rzeczy niewiele. Nie stworzyli oni organizmu politycznego o silnym, wyraźnie wyodrębnionym centrum. Ich podziały wewnętrzne na mniejsze jednostki (plemiona, ich federacje i subfederacje) są przedmiotem niekończących się dyskusji, które dotąd przynosiły tylko kolejne nieweryfikowalne hipotezy. Por. przyp. 33.

[36] Przywołana tutaj kategoria *middle ground* pochodzi ze studium amerykańskiego historyka Richarda White'a, który zastosował ją do analizy relacji Indian amerykańskich z europejskimi przybyszami w rejonie Wielkich Jezior. Obszar ten był miejscem spotkania i kompromisu (ang. *middle ground*) społeczności o radykalnie odmiennych kulturach. R. White, *The middle ground. Indians, empires and republics in the Great Lakes region, 1650-1815*, Cambridge 1991. Wydaje się, że *Paristrion* był także podobnym miejscem spotkań, co skłania mnie do zastosowania tej trudno przetłumaczalnej na język polski kategorii analitycznej.

[37] I. Vásáry, *Cumans and Tatars. Oriental Military in the Pre-Ottoman Balkans, 1185-1365*, Cambridge 2005, s. 19–21; F. Dall'Aglio, *The interaction...*, s. 304–306.

rodzaju powiązania były szalenie groźne dla interesów Bizancjum, zwłaszcza w okresach słabości, gdy pozostawione same sobie lokalne elity sięgały po strategie przetrwania, które często zakładały działanie na niekorzyść imperium. Szczególnie groźne były zwłaszcza próby odwołania się do tradycji państwa bułgarskiego. Najbardziej spektakularną z nich było wystąpienie braci Teodora-Piotra i Jana-Asena (1185), które przyczyniło się do odnowienia Carstwa Bułgarskiego. W wydarzeniach tych, jak już wiemy, dużą, choć ograniczoną w zasadzie do aktywności militarnej, rolę odegrali Kumanowie[38].

Obserwacje te uwydatniają znaczenie polityki integracyjnej wobec kolejnych fal stepowych przybyszów na bizantyńskie Bałkany. Wypadki 2. połowy XI w. pokazały, że elity cesarstwa nie były zdolne do jej skutecznej i konsekwentnej realizacji. Ówczesne przykre doświadczenia przyczyniły się do powstania w epoce Komnenów formy politycznego izolacjonizmu, którego skuteczność była ograniczona. Wzbraniając się przed polityczną współpracą z Kumanami, XII-wieczne elity bizantyńskie nie mogły jednocześnie skutecznie przeciwdziałać powstawaniu relacji łączących koczowników z mieszkańcami *Paristrionu*. Początkowo przyjmowały one zapewne formę apolityczną, ograniczoną do wymiany handlowej, jednak sam fakt ich zaistnienia czynił możliwym sięgnięcie po militarną pomoc zwykle nader sprawnych w kwestiach wojskowych nomadów. Bizantyński brak politycznej oferty dla Kumanów czynił tego rodzaju współpracę jeszcze bardziej prawdopodobną.

Politykę Bizancjum wobec mieszkańców Wielkiego Stepu w XI i XII w. obciążały liczne ciężkie błędy. Prócz ciasnego, choć do pewnego stopnia zrozumiałego izolacjonizmu Komnenów trudno zwłaszcza wybaczyć polityczne i militarne potknięcia Konstantyna IX Monomacha i jego administracji. Krytyka elit cesarstwa byłaby jednak nazbyt jednostronna, gdybyśmy nie przyznali, że asymilowanie i integrowanie licznych grup nomadów nie jest zadaniem łatwym. Interesującym przykładem porównawczym są losy Kumanów Kötena, fali uchodźców, która wkroczyła na Węgry w 1239 r.[39] Nie wiemy, jak wielu koczowników przekroczyło wówczas granicę państwa Arpadów, wydaje się jednak, że migracja Kötena pod względem liczebności była porównywalna do migracji Tyracha[40]. Istotna różnica polegała na tym, że Kumanowie wkroczyli na Węgry za zgodą króla Beli IV (1235–1270). Szybko okazało się jednak, że entuzjazmu władcy i jego otoczenia z powodu

[38] Patrz przyp. 4.

[39] Rogerius, *Carmen miserabile*, wyd. L. Juhász, [w:] *Scriptores Rerum Hungaricarum*, t. 2, red. E. Szentpétery, Budapest 1938 [dalej: Rogerius], s. 553–554.

[40] Liczebność ludzi Kötena szacowano na 70–80 tysięcy. Ustalenia te budzą jednak wątpliwości. Por. N. Berend, *Cuman Integration in Hungary*, [w:] *Nomads in the Sedentary World*, red. A.M. Khazanov, A. Wink, New York 2001, s. 105.

pozyskania nowych poddanych i wyznawców Chrystusa nie podziela znaczna część węgierskich elit oraz zwykłych poddanych. Niechęć budził zwłaszcza tryb życia nomadów. Zarzucano im między innymi, że ich stada powodowały zniszczenia na polach, pastwiskach, w ogrodach i winnicach Węgrów[41]. Nienawiść do przybyszów osiągnęła apogeum w przededniu inwazji mongolskiej. Kumanom zarzucano wówczas, że stanowią w istocie piątą kolumnę, sprytnie ulokowaną na Węgrzech w celu doszczętnego zniszczenia królestwa[42]. Na fali tej histerii doszło do zamordowania Kötena[43]. Zagrożeni eksterminacją koczownicy podnieśli bunt, spustoszyli południową część Węgier i odeszli do Bułgarii[44]. W roku 1246 powrócili na wezwanie Beli IV, który sprowadził Kumanów, pragnąc wzmocnić swe państwo po kataklizmie mongolskim[45]. Elitom koczowników zagwarantowano wysoki status, czego oznaką było małżeństwo córki chana (na chrzcie, co wielce znaczące, nadano jej imię Elżbiety) i Stefana, najstarszego syna Beli[46]. Reemigranci zostali osiedleni w centrum królestwa Arpadów, między Dunajem a Cisą. Zabiegi te otworzyły drogę do integracji Kumanów, choć długo jeszcze, co najmniej do 1. poł. XIV w., w źródłach znajdujemy utyskiwania na ich krypto-pogaństwo oraz przywiązanie do nomadycznego trybu życia[47]. Kumanowie byli również oskarżani, jako uczestnicy walk wewnętrznych, o anarchizowanie życia politycznego na Węgrzech. Znamienne jednak, że stepowi przybysze oraz ich potomkowie w wystąpieniach tego rodzaju zachowywali swoistą lojalność wobec panującej dynastii, zwykle popierając jednego z rywalizujących ze sobą Arpadów[48].

Proces integracji węgierskich Kumanów, jak widzieliśmy, także obfitował w dramatyczne wydarzenia i nie przebiegał bezboleśnie. O jego ostatecznym powodzeniu zadecydowało umiejętne włączenie elity koczowników do węgierskiego establiszmentu oraz cierpliwa i konsekwentna presja akulturacyjna, w której szczególną rolę odegrała chrystianizacja realizowana przez zakon Dominikanów[49]. Doświadczenia płynące z ambitnej, by nie rzec zuchwałej misji ewangelizacji nomadów Wielkiego Stepu, podjętej już

[41] Rogerius, III, 18–21 (s. 554).
[42] *Ibidem*, XIV (s. 560–561).
[43] *Ibidem*, XXIV (s. 566–567).
[44] *Ibidem*, XXV, 18–26 (s. 567); XXVI, 3–15 (s. 568).
[45] N. Berend, *Cuman...*, s. 104–105.
[46] *Ibidem*, s. 107. Imię chrzestne księżniczki kumańskiej przywołuje pamięć św. Elżbiety węgierskiej (kanonizowana w roku 1235), córki króla Andrzeja II (1205–1235) i Gertrudy z rodu Andechs-Meranien.
[47] *Ibidem*, s. 106–107.
[48] *Ibidem*, s. 107.
[49] *Ibidem*, s. 106–107.

wcześniej przez Zakon Kaznodziejski[50], zapewne wydatnie pomogły w skutecznej konwersji Kumanów węgierskich. Na tle zabiegów Arpadów (zwłaszcza Beli IV) podjęta przez Bizancjum próba wchłonięcia Pieczyngów wydaje się krótkim eksperymentem, który po fali niepowodzeń został definitywnie porzucony, choć elity cesarstwa zastosowały w gruncie rzeczy te same środki. Trzeba raz jeszcze przyznać, że zadanie, jakie stanęło przed Bizantyńczykami, nie należało do łatwych. Trudno nie zauważyć, że integracja koczowników, w dodatku zamieszkujących peryferie cesarstwa, prócz konsekwencji i cierpliwości wymagała także czasu, którego Bizancjum, zagrożone w ostatniej ćwierci XI w. na niemal wszystkich granicach, po prostu nie miało. Okoliczności te skłaniają do powstrzymania się przed wystawianiem bizantyńskiej klasie politycznej nazbyt surowej oceny. Trzeba jednak zauważyć, że nie dysponowała ona głęboką wiedzą o swych stepowych partnerach politycznych. Gdyby istotnie tak było, administracji Konstantyna IX Monomacha prawdopodobnie udałoby się uniknąć szeregu poważnych błędów. Wiedzę, czy raczej wyobrażenie średniowiecznych greckojęzycznych Rzymian o nomadach określał, zakorzeniony jeszcze w tradycji antycznej, dyskurs[51]. Służył on bardziej opisowi własnej tożsamości i kondycji niż poznawaniu barbarzyńcy. Postać koczownika, czy raczej „Scyty", jak określano go w piśmiennictwie bizantyńskim, w świetle podobnego dyskursu była fotograficznym negatywem cywilizowanego Bizantyńczyka-Rzymanina-Auzona. Perspektywa ta wykluczała zrozumienie kondycji kulturowej mieszkańców stepu oraz ich przywiązania do niej. Jeśli odrzucali oni możliwość stania się „Rzymianinem" i pragnęli trwać w swej barbarzyńskiej nikczemności, nie było dla nich miejsca w *politei* stanowiącej odbicie Królestwa Bożego na ziemi.

---

50 V. Spinei, *The Cuman bishopric – genesis and evolution*, [w:] *The Other Europe in the Middle Ages: Avars, Bulgars, Khazars, and Cumans*, red. F. Curta, Leiden–Boston 2008, s. 413–456. R. Hautala, *Informations of the Latin Sources about the Relations between the Kingdom of Hungary and Cumans on the Eve of the Invasion of Batu in 1241*, [w:] *idem, Crusaders, Missionaries and Eurasian Nomads in the 13th-14th Centuries: A Century of Interactions*, Bucharest–Brăila 2017, s. 67–93.

51 P. Stephenson, *Byzantine conceptions of Otherness after the annexation of Bulgaria*, [w:] *Strangers to Themselves: the Byzantine Outsider*, red. D.C. Smythe, Aldershot 2000, s. 245–257; A. Paroń, *„Daremnie próbuje się wybielić Etiopa" – postrzeganie i polityka Bizancjum wobec koczowników stepów czarnomorskich (X–XII wiek)*, „Vox Patrum" 75, 2020, s. 375–414.

Rzetelność czy bałamuctwo? Czyli o niektórych wiadomościach Aḥmāda al-Balāḏurīego (zm. 892) o Cesarstwie Bizantyńskim w VII w.

Zdzisław Pentek

Abu al-ʿAbbās Aḥmād bin Yaḥyā bin Ǧābir al-Balāḏurī, znany powszechnie jako Aḥmād al-Balāḏurī, był Persem urodzonym w Bagdadzie, ale pisał w języku arabskim. Data narodzin dziejopisa nie jest znana. Wiadomo tylko, że studiował w Damaszku, Ḥims oraz Antiochii. Kronikarz związał się z dworami trzech kalifów bagdadzkich: Al-Mutawakkila (847–861), Al-Mustaʿīna (862–866) i był nauczycielem syna kalifa Al-Muʿtazza (866–869). Przydomek 'al-Balāḏurī' zyskał na skutek nadmiernego spożycia owocu orzecha bhallaatak (*Semecarpus anacardium*, L. 1759), w języku arabskim noszącego nazwę 'al-balāḏur' (بَلاذُر). Orzech ten, znany z terenów położonych na wschodzie 'abbāsydzkiego państwa, uznawany był za środek wzmacniający pamięć. Al-Balāḏurī nadużywał go jednak, aż popadł w chorobę i zmarł[1].

Sukcesy militarne oraz podboje dokonane przez Arabów w 1. poł. VII w. na terenach Bliskiego Wschodu i północno-wschodniej Afryki wpisują się w tradycję futūḥ. Józef Bielawski (1910–1997) i Marek M. Dziekan (*1965)[2] uznali,

---

[1] *Kitāb futūḥ al-buldān. Liber expugnationis regionum auctore Imámo Ahmed ibn Jahja ibn Djábir al-Beládsorí*, wyd. M.J. De Goeje, Leiden 1866 [reprinty tamże: 1968, 2013], s. 1–3; G. Boss, *„Baladhur" (Marking-Nut). A popular medieval drug for strengthening memory*, „Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London" 59, 1996, 2, s. 229–236; *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary*, tłum. z j. arabskiego Baron Mac Guckin de Slane, t. 1, Paris 1843, s. 438–439 (par. 11).

[2] M.M. Dziekan, *Przegląd źródeł arabskich*, [w:] *Bizancjum i Arabowie. Spotkanie cywilizacji VI–VIII wiek*, red. T. Wolińska, P. Filipczak, Warszawa 2016, s. 532; L.I. Conrad, *Futūḥ*, [w:] *Encyclopedia of Arabic Literature*, red. J.S. Meisami, P. Starkey, t. 1, London–New York 1998, s. 237–240; J. Bielawski, *Klasyczna literatura arabska. Zarys*, Warszawa 1995, s. 174. O znaczeniu

że najbardziej reprezentatywnym przedstawicielem gatunku futūḥ jest dzieło *Kitāb futūḥ al-buldān* (*Księga podbojów krajów*) al-Balāḏurīego. Dzieło arabskiego dziejopisa po raz pierwszy wydał holenderski arabista Michael Jan de Goeje (1836–1909)[3] i nadał mu łaciński tytuł *Liber expugnationis regionum*[4].

Przed końcem IX w. nie istniała w arabskiej literaturze historycznej tak obszerna relacja dotycząca ziem należących do Arabów. Zamierzenie Al-Balāḏurī'ego było pionierskie i stał się on wnikliwym szperaczem tradycji arabsko-muzułmańskiej. Metoda al-Balāḏurī'ego opierała się na kompilacji przekazów arabskich historyków, prawników, zbieraczy tradycji z VII i VIII w. Technika isnād, tj. wsparcia przez wykorzystanie łańcucha przekazicieli, była wówczas popularna wśród Arabów. Tę praktykę zastosował al-Balāḏurī. Była ona ryzykowna, gdyż można było przenosić wręcz bezkrytycznie wiadomości z przeszłości, a utrwalone przez innych.

Kronika arabskiego dziejopisa składa się z 21 ksiąg. Jej autor wybrał klucz geograficzno-chronologiczny, prezentując zebrane wiadomości o podbijanych krainach.[5]

Impet arabskich podbojów w latach 30. i 40. VII w. był skierowany przeciwko Cesarstwu Bizantyńskiemu oraz Persji. Interesujące dla mnie są te fragmenty, które odnoszą się do Cesarstwa Bizantyńskiego, postaci i terminów z nim związanych. Al-Balāḏurī korzystał z terminu *bilād ar-Rūm*, który był synonimem Cesarstwa Bizantyńskiego. Jednak nie zamierzam analizować drobiazgowo tego przekazu pod kątem działań militarnych, gdyż to zostało już dokonane. Pragnę wskazać na fragmenty odnoszące się do indywidualnych ocen, szacunków, charakterystyk przejętych przez al-Balāḏurī'ego często od innych, starszych pisarzy.

---

pisarstwa i okolicznościach działalności Al-Balāḏurīego pisał H. Kennedy, *Wielkie podboje arabskie. Jak ekspansja islamu zmieniła świat*, tłum. i przyp. M. Wilk, Warszawa 2011, s. 24; F.A. Jakubowski, *Michael Jan de Goeje (1836-1909)*, [w:] *Mediewiści*, t. 5, red. J. Strzelczyk, Poznań 2017, s. 69–75.

[3] H.A. Hamaker, *Specimen Catalogi Codicum Mss. Orientalium Bibliothecae Academiae Lugduno Batavae*, Leiden 1820, s. 7–10, § 11, rkps 1903 (430 Warn.); M.J. de Goeje, M.Th. Houtsma, *Catalogus Codicum Arabicorum Bibliothecae Academiae Lugduno-Batavae*, t. 2, cz. 1, Leiden 1907, s. 41.

[4] *Kitāb al-futūḥ al-buldān; Ibn Khallikan's Biographical Dicionary...*, t. 4, Paris 1872, s. 448 (przyp. 6), De Slane pisał: „I may add that al-Baladori's history on the conquests effected by the early Musulmans has been published, in Arabic, at Leyden by M. de Goeje. It is a highly valuable work, full of original matter and most remarkable as a precise and conscientious treatise". Fragmenty dzieła wydał Jerzy Hauziński w: *Islam w feudalnych państwach arabskich i w krajach ościennych (VII–XV w.)*, wybór, tłum. i oprac. J. Hauziński, Poznań 1976, s. 61–78.

[5] Dzieło Al-Balāḏurīego składa się z następujących ksiąg: I: Arabia, II: Syria, III: Górna Mezopotamia, IV: Armenia, V: Afryka Północna (od Egiptu po Maroko), VI: Andaluzja, VII: Wyspy Morza Śródziemnego, VIII: Nubia, IX: Irak i Persja, X: Media, XI: Media Północna, XII: Azerbejdżan, XIII: Mosul, XIV: Gorgan i Tabaristan, XV: Regiony tygrysie, XVI: Chuzestan, XVII: Fars i Kerman, XVIII: Sistan i Kabul, XIX: Chorasan, XX: Sind (pd.-wsch. Pakistan), XXI: załączniki.

Wiadomości o Cesarstwie Bizantyńskim w *Kitāb futūḥ al-buldān*	
Księga i miejsce w wydaniu M. De Goeje	Fragment, ewentualny autor tradycji
„Arabia" I 4, G 25	Al-Balāḏurī cytuje isnād, że Greków i Persów nie można pokonać[6]. To tekst leksykografa i gramatyka Al-Husayna ibn as-Aswada (Abū l-Aswad ad-Du'alī, ok. 603–688)[7]. Tradycja ta zaś wywodzi się z przekazu sędziego i recytatora Koranu 'Abd ar-Raḥmān ibn Abi Laila (Abū 'Īsā 'Abd ar-Raḥmān Yasār al-Anṣārī al-Kūfī, 632/638–702/703)
I 7, G 38	określenie Greków jako „szlachetni i przebiegli"
I 1, G 6–7	osiemdziesięciu rzemieślników greckich i koptyjskich, pochodzących z Syrii oraz Egiptu, którzy stali się jeńcami wojennymi lub zostali celowo sprowadzeni za rządów kalifa Uṯmāna (644–656) i pracowali przy odnowieniu meczetu w Medynie
I 10, G 56	niewolnik 'Azarikahu' (Abū Nāfi' ibn al-Azrāq al-Ḫariǧi). Miał się wywodzić z Grecji lub z pochodzić z Banū Ḥanīfa
I 12, G 59	ludność zależna od Bizancjum – Amilah, Laḫ i Juḏam, „wyprawy po miecze"
I 21, G 107	o ruchach Greków w kierunku Syrii za kalifa Abū Bakra (632–634)
„Syria" II 15, G 160	niewolnik grecki – Maymūn al-Ǧurǧumani z Banū Ḥakam
II 1, G 107	nakładanie podatku pogłównego na podbitą ludność
II 11, G 138	rzekomo finansowe źródło konfliktu pomiędzy Arabami a Bizancjum
II 1, G 109	walki Arabów z sześcioma dowódcami bizantyńskimi, którzy przewodzili trzem tysiącom zbrojnych w dolinie Al-Araba i pod Ad-Dubbīya na południe od Bejrutu
II 4, G 113–114	serce cesarza Herakliusza „pełne tchórzostwa"

[6] *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary...*, t. 2, Paris 1843, s. 84. Cytaty z poszczególnych ksiąg al-Balāḏurīego na podstawie wydania M. De Goeje, np. I 4; G 25 = I księga, 4; De Goeje, s. 25. Wątki historyczne oraz imiona bohaterów kroniki warto porównać z potężnym dziełem Abū Ǧa'far Muḥammad ibn Ǧibn aṭ-Ṭabarī'ego (839–923): *Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed Ibn Djarir At-Tabari*, wyd. M.J. De Goeje *et al.*, t. 1–15, Leiden 1879–1901.

[7] *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary...*, t. 1, s. 662–666.

II 9, G 133; II 14, G 160	ṭāġin (tyran) – określenie cesarza bizantyńskiego
II 9, G 134	tradycja Ibn Sahma al-Anṭāki o tym, iż termin 'Salamya' to starożytna grecka nazwa
II 10, G 135–136	bitwa nad rzeką Yārmuk w miesiącu rağab 15 AH (VIII 636), 200 000 ludzi armii bizantyńskiej wobec 24 tysięcy żołnierzy muzułmańskich; Ġassānidzi uczestniczący w bitwie, po jej zakończeniu wyjechali do „kraju Greków" i zamieszkali w Konstantynopolu [al-Qusṭanṭīnīyah]
II 8, G 127	nakładanie podatku ḫarāğ na Bizantyńczyków, w zamian mogli mieszkać w miastach
II 8, G 130	zakaz przebywania Greków w każdym z zamieszkałych przez muzułmanów miast
II 12, G 149–150	imiona bizantyńskich nobilów zbiegłych z Damaszku lub Trypolisu – Bālis i Kāṣirīn
II 12-13, G 153–157	stosunki bizantyńsko-arabskie na Cyprze
II 13, G 155	nakaz opuszczenia Cypru i udanie się do „ziemi Greków"; poniżanie i ucisk ludu cypryjskiego przez Greków wg przekazu Isma'ila ibn Ališ
II 13, G 159	postawa Cypryjczyków wobec Mu'āwiyi – „perfidna"
II 13, G 157	Al-Balāḏurī donosił, że podatki płacone na rzecz Arabów były takie same jak na rzecz Greków, po 7000 dinarów, tradycja przekazana przez prawnika muzułmańskiego i badacza jurysprudencji al-Awzāʿī (ʿAbd ar-Raḥmān bin ʿAmr bin Yuḥmid al-Awzāʿī (707–774)
„Afryka Północna" V 2, G 221	termin król (arab. mālik) Konstans, syn Herakliusza
„Wyspy na morzu" VII 1, G 235–236	podbój trzech wysp na Morzu Śródziemnym: Krety [Ikriṭīš], Rodos [Rūdis] i Sycylii [Ṣiqilliya]

Są to bardziej dostrzegalne w relacji kronikarza opinie i wiadomości o Bizancjum połowy VII w. Kompilacja Al-Balāḏurīego należy obok dzieła Abū Ğaʿfar Muḥammad aṭ-Ṭabarīego (838–923) do najlepszych tego typu zestawień. Al-Balāḏurī przyczynił się do ocalenia wielu relacji, które znamy tylko dzięki jego pisarstwu historycznemu. Metoda jego pracy opierała się na wykorzystaniu źródeł pisanych i tradycji oralnej, kto wie, czy nie postrzeganej jako bardziej wartościowa. Historyk arabski wprawdzie starał się dowierzać spisanej tradycji, ale niektóre z opowieści nawet jemu wydawały się co najmniej wątpliwe, tak więc wyjątkowo ostrożnie podchodził do takich czy innych niejednoznacznych relacji. Wątpliwości wyrażane przez

Al-Balāḏurīego są sygnałem, że nie był on mechanicznym kompilatorem. Kronikarz dokonywał selekcji isnād, a im dłuższy był łańcuch przekazicieli, tym bardziej ufał takim relacjom. Na tytułowe pytanie, czy są to relacje rzetelne czy bałamutne, odpowiedź nie jest łatwa. Jednak wiele pozwala przychylać się do opinii wyrażonej niegdyś przez Jerzego Topolskiego (1928–1998), że „wypełnianie modelu materiałem faktograficznym o charakterze fikcyjnym w zasadzie nie podważa prawdy z poziomu klas faktów odzwierciedlających istotne cechy rzeczywistości"[8]. Jeśli można to inaczej ująć, to poziom fikcyjności w relacji arabskiego kronikarza nie nosi znamion celowego bałamuctwa i działań zamierzonych. Nie był on naiwnym kompilatorem, gdyż liczne ślady jego powątpiewań w zasłyszane lub wyczytane tradycje pozwalają potwierdzić, że jego *Kitāb al-futūḥ al-buldān*, choć obarczone niedoskonałościami, jest rzetelną relacją z gatunku futūḥ.

[8] J. Topolski, *Problemy metodologiczne korzystania ze źródeł literackich w badaniu historycznym*, [w:] *Dzieło literackie jako źródło historyczne*, red. Z. Stefanowska, Warszawa 1978, s. 15.

Edycje, przekłady, wybory źródeł

A Christian Bahira legend. Introduction, English translation of the Syriac and Arabic texts with also the Syriac and Arabic texts by R. Gottheil, wyd. R. Gottheil, „Zeitschrift für Assyriologie" 13, 1898, s. 189–210; 14, 1899–1900, s. 203–268; 15, 1901, s. 56–102; 17, 1903, s. 125–166.

Albert z Akwizgranu, *Historia Ierosolimitana, History of the Journey to Jerusalem*, wyd. S.B. Edgington, Oxford 2007.

Anna Comnena, *Alexias*, t. 1–2, wyd. D.R. Reinsch, A. Kambylis, Berlin–New York 2001 (= CFHB 40, 1–2).

Anna Komnena, *Aleksjada*, tłum., wstęp i oprac. O. Jurewicz, t. 2, Wrocław 2005.

Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed Ibn Djarir At-Tabari, wyd. M.J. De Goeje *et al.*, t. 1–15, Leiden 1879–1901.

al-Baladhurī, Aḥmad b. Yaḥyā, *Ansāb al-ashrāf*, wyd. Muḥammad Hamīd Allah, t. 1, Cairo 1959.

Bartolf z Nangis, *Gesta Francorum Iherusalem expugnatium*, [w:] *Recueil des historiens des croisades. Historiens occidentaux*, t. 3, Paris 1866, s. 457–543.

Basilius II, *Sigillion II*, wyd. Й. Иванов, [w:] *Български старини из Македония*, София 1970, s. 555–561.

Caius Plinius Secundus, *Naturalis Historiae libri XXXVII*, t. 1 (ks. I–VI), wyd. K.F.T. Mayhoff, Leipzig 1906.

Constantino Porfirogenito, *De tematibus*, wyd. A. Pertusi, Vatican 1952.

Constantine Porphyrogenitus, *De administrando imperio*, wyd. Gy. Moravcsik, tłum. ang. R.J.H. Jenkins, Washington 1967 (= CFHB 1).

Constantine Porphyrogenitus, *Three Treaties on Imperial Military Expeditions*, wyd. J.F. Haldon, Wien 1990 (= CFHB 28).

Constantinus Porphyrogenitus, *De cerimoniis aulae Byzantinae*, wyd. I.I. Reiske, t. 1, Bonn 1829 (= CSHB 7).

Demetrius Chomatenus, *Ponemata Diaphora*, wyd. G. Prinzing, Berlin–New York 2002.

Die Kreuzzugsbriefe aus den Jahren 1088–1100. Eine Quellensammlung zur Geschichte des Ersten Kreuzzuges, wyd. H. Hagenmeyer, Innsbruck 1901.

Dignitaires de l'Eglise Notre-Dame de Chartres. Listes chronologiques, wyd. L.V. Merlet, R. Merlet, Chartres 1900.

[Cassius] Dio, *Roman History*, tłum. ang. E. Cary, t. 8, London–New York 1955.

'Ěnbaqom, *Anqasa Amin (La porte de la foi), apologie éthiopienne du Christianisme contre l'Islam à partir du Coran*, wyd. i tłum. E.J. Van Donzel, Leiden 1969, s. 165–263 [tekst źródła].

Eustazio di Tesalonica, *La espugnazione di Tesalonica*, wyd., wstęp, komentarz S. Kyriakidis, Palermo 1961.

Ewangelia według św. Łukasza, [w:] *Biblia, to jest Pismo Święte Starego i Nowego Przymierza. Przekład dosłowny z języka hebrajskiego, aramejskiego i greckiego, z przypisami*, tłum. P. Zaremba, red. D. Banicki, R. Merecz, A. Zaborski, K.J. Zaremba, Poznań 2019, s. 1487–1538.

Ewangelia według św. Mateusza, [w:] *Biblia, to jest Pismo Święte Starego i Nowego Przymierza. Przekład dosłowny z języka hebrajskiego, aramejskiego i greckiego, z przypisami*, tłum. P. Zaremba, red. D. Banicki, R. Merecz, A. Zaborski, K.J. Zaremba, Poznań 2019, s. 1405–1456.

Flavius Iosephus, *Antiquitatum Iudaicarum libri XI–XV*, Berlin 1892 (= *Fla Iosephi Opera*, wyd. B. Niese, t. 3).

Flavius Iosephus, *Antiquitatum Iudaicarum libri XVI–XX et Vita*, Berlin 1890 (= *Flavii Iosephi Opera*, wyd. B. Niese, t. 4).

Flavius Iosephus, *De Bello Iudaico libros VII*, Berlin 1894 (= *Flavii Iosephi Opera*, wyd. B. Niese, t. 6).

Fulcher Carnotensis, *Historia Hierosolymitana (1095–1127)*, wyd. H. Hagenmeyer, Heidelberg 1913.

Gaius Iulius Caesar, *Commentarii de Bello Civili*, wyd. H. Meusel, Berlin 1906.

Georgius Monachus, *Chronicon*, wyd. C. De Boor, t. 1–2, Leipzig 1904.

Georgius Monachus Continuatus [Продължителят на Георги Монах], [w:] GIBI, t. 6, София 1965, s. 133–158.

Georgius Syncellus, *Chronographia*, wyd. G. Dindorff, Bonn 1829 (= CSHB 32, 1).

Ghevond's Text of the Correspondence between 'Umar II and Leo III, wyd. A. Jeffery, „The Harvard Theological Review" 37, 1944, 4, s. 269–332.

Guibert de Nogent, *Dei Gesta per Francos*, wyd. R.B.C. Huygens, Turnhout 1996 (= Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 127A).

(Ibn) Hishām, *The Life of Muḥammad. A translation of Isḥāq's Sīra al-Rasūl Allah*, wstęp i oprac. A. Guillaume, Lahore–Karachi 1967.

(Ibn) Hichām, *La biographie du prophete Mahomet*, tłum. W. Atallah, Paris 2004.

(Ibn) Isḥāq, Muhammad, *The Life of Muhammad. A Translation of Ishaq's Sirat Rasul Allah*, tłum., A. Guillaume, London–New York 1955 [reprint Karachi 1967].

Ioannes Cinnamus, *Epitome rerum ab Ioanne et Alexio* [recte: Manuele] *Comnenis gestarum*, wyd. A. Meineke, Bonnae 1836 (= CSHB 26).

Ioannes Geometra, *Carmina*, wyd. Г. Цанкова-Петкова, П. Тивчев, [w:] GIBI, t. 5, София 1964, s. 317–321.

Ioannes Scylitzes, *Synopsis historiarum*, wyd. H. Thurn, Berlin–New York 1973.

Ioannes Scylitzes Continuatus, wyd. E.Th. Tsolakes, Thessalonike 1968.

Ioannes Zonaras, *Epitome historiarum libri XIII–XVIII*, wyd. Th. Büttner-Wobst, Bonnae 1897.

Iohannis Euchaitorum metropolitae quae in codice Vaticano graeco 676 supersunt, wyd. P. de Lagarde, Göttingen 1882 (= Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 28).

Islam w feudalnych państwach arabskich i w krajach ościennych (VII-XV w.), wybór, tłum. i oprac. J. Hauziński, Poznań 1976.

(Ibn) Kathīr, *The Life of the Prophet Muḥammad*, t. 1 (*A Translation of al-Sīra al--Nabawiyya*, tłum. T. Le Gassick), Reading 1998.

Jan z Damaszku, *Dialektyka albo rozdziały filozoficzne o herezjach*, tłum. i oprac. A. Zhyrkova, Kraków 2011.

Jean d'Ibelin, *Le livre des Assises*, wyd. P.W. Edbury, Leiden–Boston–Cologne 2003.

John of Damascus, *The Chapter 100/101 of 'De Haeresibus'*, wyd. i tłum. D.J. Sahas [w:] *idem, John of Damascus on Islam: the "heresy of Ishmaelites"*, Leiden 1972, s. 132–141.

al-Kindi, *Apologia del cristianesimo*, tłum. L. Bottini, Milano 1997.

al-Kindi, *Apology*, [w:] N.A. Newman, *The Early Christian-Muslim Dialogue. A Collection of Documents from the First Three Islamic Centuries, 632-900 A.D.*, tłum. i komentarz, Hatfield 1993, s. 355–545.

Kitāb futūḥ al-buldān. Liber expugnationis regionum auctore Imámo Ahmed ibn Jahja ibn Djábir al-Beládsorí, wyd. M.J. De Goeje, Leiden 1866 [reprinty: 1968, 2013].

Koran, tłum. i komentarz J. Bielawski, Warszawa 1986.

Koran, przeł. Musa Çaxarxan Czachorowski, Białystok 2018.

(*Święty*) *Koran* (z tekstem arabskim), wyd. i tłum. Hadrat Mirza Tahir Ahmad, [b.m.w., b.d.w.].

Księga Malachiasza, [w:] *Biblia, to jest Pismo Święte Starego i Nowego Przymierza. Przekład dosłowny z języka hebrajskiego, aramejskiego i greckiego, z przypisami*, tłum. P. Zaremba, red. D. Banicki, R. Merecz, A. Zaborski, K.J. Zaremba, Poznań 2019, s. 1397–1401.

Księga Malachiasza, [w:] *Septuaginta, czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami*, tłum., wstęp i oprac. R. Popowski, Warszawa 2013, s. 1368–1371.

La Vie de Saint Luc le Stylite, [w:] *Patrologia Orientalis*, t. 11, wyd. R. Graffin, F. Nau, Paris 1915, kol. 187–287.

LEGEND OF SERGIUS BAḤĪRĀ

The East-Syrian Recension, wyd. B. Roggema, [w:] B. Roggema, *The Legend of Sergius Baḥīrā: Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*, Leiden–Boston 2009 (= The History of Christian-Muslim Relations 9), s. 253–309.

The West-Syrian Recension, wyd. B. Roggema, [w:] B. Roggema, *The Legend of Sergius Baḥīrā*, s. 311–373.

The Short Arabic Recension, wyd. B. Roggema, [w:] B. Roggema, *The Legend of Sergius Baḥīrā*, s. 375–431.

The Long Arabic Recension, wyd. B. Roggema, [w:] B. Roggema, *The Legend of Sergius Baḥīrā*, s. 433–527.

Leo VI, *Tactica*, wyd. G. Dennis, Washington 2010 (= CFHB 49).

Les listes de préséance byzantines des IXe et Xe siècles, wyd., tłum., wstęp i oprac. N. Oikonomidès, Paris 1972.

Liber denudationis sive ostensionis aut patefaciens, wyd. i tłum. T. Burman, [w:] T. Burman, *Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs, c. 1050–1200*, Leiden–New York–Köln 1994, s. 240–386.

List św. Pawła do Efezjan, [w:] *Biblia, to jest Pismo Święte Starego i Nowego Przymierza. Przekład dosłowny z języka hebrajskiego, aramejskiego i greckiego, z przypisami*, tłum. P. Zaremba, red. D. Banicki, R. Merecz, A. Zaborski, K.J. Zaremba, Poznań 2019, s. 1701–1708.

List św. Pawła do Rzymian, [w:] *Biblia, to jest Pismo Święte Starego i Nowego Przymierza. Przekład dosłowny z języka hebrajskiego, aramejskiego i greckiego, z przypisami*, tłum. P. Zaremba, red. D. Banicki, R. Merecz, A. Zaborski, K.J. Zaremba, Poznań 2019, s. 1631–1659.

Loenertz R.J., *Lettre de Georges Bardanes, metropolite de Corcyre, au Patriarche oequmenique Germain II, 1226–1227 c.*, „Epeteris Hetaireias Byzantinon Spoudon" 33, 1964, s. 87–118.

Bibliografia

Wykaz skrótów

BZ	Byzantinische Zeitschrift
CFHB	Corpus Fontium Historiae Byzantinae
CSHB	Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae
DOP	Dumbarton Oaks Papers
GIBI	Гръцки извори на българска история, София 1954–.
JÖB	Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik
ODB	The Oxford Dictionary of Byzantium, red. A.P. Kazhdan, t. 1–3 Oxford 1991.
SCer	Studia Ceranea. Journal of the Waldemar Ceran Research Centre fo. the History and Culture of the Mediterranean Area and South-East Europe
SK	Seminarium Kondakovianum
SSS	*Słownik starożytności słowiańskich. Encyklopedyczny zarys kultury Słowian od czasów najdawniejszych do schyłku XII w.*, t. 1–8, Wrocław–Warszawa–Kraków 1961–1996.
„Star"	Starine, na sviet izdaje Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, Zagreb
TODRL	Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы Академии наук СССР
TM	Travaux et mémoires du Centre de recherches d'histoire et civilisation byzantines
VV	Византийский Временник

Źródła

Rękopisy

Kodeks W.[ilhelma?] Grassegalsa: Paris, Bibliothèque nationale de France, MS Lat. 14378, fol. 5r–113v https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b9067146g/f1.item.r=Latin%2014378]

Bavant B., *Iliria*, [w:] *Świat Bizancjum*, t. 1 (Cesarstwo Wschodniorzymskie 330–641), red. C. Morrison, tłum. A. Graboń, Kraków 2007, s. 353–402.

Beaumont M., *Ascension in Islam*, [w:] *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, t. 2, Berlin–New York 2009, kol. 897–900.

Beihammer A., *Patterns of Turkish Migration and Expansion in Byzantine Asia Minor in the 11th and 12th Centuries*, [w:] *Migration Histories of the Medieval Afroeurasian Transition Zone: Aspects of mobility between Africa, Asia and Europe, 300-1500 C.E.*, red. J. Preiser-Kapeller, L. Reinfandt, Y. Stouraitis, Boston–Leiden 2020, s. 166–192.

Bencheikh J.E., *Mi'rādj in Arabic Literature*, [w:] *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, t. 7, red. C.E. Bosworth *et al.*, Leiden 1993, s. 100–103.

Berend N., *Cuman Integration in Hungary*, [w:] *Nomads in the Sedentary World*, red. A.M. Khazanov, A. Wink, New York 2001, s. 103–127.

Bertaina D., *Christian Muslim Dialogues: The Religious Uses of a Literary Form in the Early Islamic Middle East*, Piscataway 2011 (= *Gorgias Eastern Christian Studies* 29).

Bertolacci A., *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Šifā. Milestone of Western Metaphysical Thought*, Leiden–Boston 2006.

Betti M., *Rome and the heritage of ancient Illyricum in the ninth century*, [w:] *Imperial Spheres and the Adriatic. Byzantium, the Carolingians and the Treaty of Aachen (812)*, red. M. Ančić, J. Shepard, T. Vedriš, New York 2018, s. 243–252.

Bevan A.A., *Muhammad's Ascension to Heaven*, [w:] *Studien zu Semitischen Philologie und Religionsgeschichte Julius Wellhausen*, Topelman 1914, s. 49–61.

Bielawski J., *Klasyczna literatura arabska. Zarys*, Warszawa 1995.

Blake E.O., Morris C., *A Hermit Goes to War: Peter and the Origins of the First Crusade*, [w:] *Monks, Hermits and the Ascetic Tradition*, red. W.J. Sheils, Oxford 1985 (= Studies in Church History 22), s. 79–107.

Block C. J., *Competing Christian Narratives on the Qur'an*, http://www.almuslih.org/Library/Block,%20C%20%20Competing%20Christian%20Narratives.pdf.

le Bohec Y., *The Imperial Roman Army*, London 1994.

Boisset, L., *Compléments à l'édition de la version arabe de la légende de Bahira*, „Parole de l'Orient" 16, 1990–1991, s. 123–132.

Bonarek J., *Romajowie i obcy w Kronice Jana Skylitzesa. Identyfikacja etniczna Bizantyńczyków i ich stosunek do obcych w świetle Kroniki Jana Skylitzesa*, Toruń 2003.

Bonarek J., *Le Bas Danube dans le seconde moitié du IX-ème siècle: nouveaux États ou nouveaux peuples?*, [w:] *Byzantium, New Peoples, New Powers: The Byzantino-Slav Contact Zone, from the Ninth to the Fifteenth Century*, red. M. Kaimakamova, M. Salamon, M. Smorąg Różycka, Kraków 2007 (= Byzantina et Slavica Cracoviensia 5), s. 193–200.

Bonarek J., *Bizancjum w dobie bitwy pod Mantzikert. Znaczenie zagrożenia seldżuckiego w polityce bizantyńskiej w XI wieku*, Kraków 2011.

Boss G., *„Baladhur" (Marking-Nut). A popular medieval drug for strengthening memory*, „Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London" 59, 1996, 2, s. 229–236.

Bosworth C.E., *Zaynab bt. Djaḥsh*, [w:] *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, t. 11, red. P.J. Bearmani *et al.*, Leiden 2002, s. 484–485.

Božilov I., *Bălgarskata archiepiskopija XI-XII vek. Spisăkăt na bălgarskite archiepiskopi*, Sofija 2011.

Bradford B.C., *The Qur'anic Jesus: A Study of Parallels with Non Biblical Texts*, Dissertations 190, Western Michigan University 2013 [htts://scholarworks.wmich.edu/dissertations/190].

Brand Ch.M., *Byzantium confronts the West 1180-1204*, Cambridge Mass. 1968.

Braudel F., *Morze Śródziemne i świat śródziemnorski w epoce Filipa II*, t. 1, tłum. T. Mrówczyński, M. Ochab, Warszawa 2004.

Brzozowska Z.A., Leszka M.J., Marinow K., *Piotr I Święty, car bułgarski (ok. 912–969). Maria Lekapena, caryca bułgarska (ok. 912–?963)*, Kraków 2018.

Buckley P., *The Alexiad of Anna Komnene: Artistic Strategy in the Making of a Myth*, Cambridge 2014.

Burman T.E., *Liber denudationis (alias Contrarietas alfolica)*, [w:] *idem, Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs, c. 1050-1200*, Leiden 1994, s. 37–61.

Burman T.E., *How an Italian Friar Read His Arabic Qur'an*, „Dante Studies, with the Annual Report of the Dante Society" 125, 2007, s. 93–109.

Burman T.E., *Riccoldo da Monte di Croce*, [w:] *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, t. 4 (1200-1350), red. D. Thomas, A. Mallett, Leiden–Boston 2012, s. 678–691.

Burman T.E., *Two Dominicans, a Lost Manuscript, and Medieval Christian Thought on Islam*, [w:] *Medieval Exegesis and Religious Difference. Commentary, Conflict, and Community in the Premodern Mediterranean*, red. R. Szpiech, New York 2015, s. 71–86.

The History of Leo the Deacon. Byzantine Military Expansion in the Tenth Century, tłum., wstęp i oprac. A-M. Talbot, D.F. Sulivan, współpraca G.T. Dennis, S. McGrath, Washington 2006.

The Life of Saint Nikon, wyd. F. Sullivan, Brokline 1987.

Théophylacte d'Achrida *Lettres*, wyd., tłum., wstęp i oprac. P. Gautier, Thessalonique 1986 (= CFHB 16, 2).

Willelmus Tyrensis Archiepiscopus, *Chronicon*, wyd. R.B.C. Huygens, Turnhout 1986 (= Corpus Christianorum. Instrumenta Lexicologica Latina, Series A – Formae, Fasc. 32, Continuatio Mediaevalis 63–63A).

William of Malmesbury, *Gesta Regum Anglorum: The History of The English Kings*, wyd. R.A.B. Mynors, R.M. Thomson, M. Winterbottom, Oxford 1998.

* * *

Ἐπὶ τῇ τῶν Βουλγάρων συμβάσει, [w:] I. Dujčev, *On the Treaty of 927 with the Bulgarians*, DOP 32, 1978, s. 254–288.

Κατὰ Λουκᾶν, 12, 53, [w:] *The New Testament in Original Greek: Byzantine Textform*, wyd. i oprac. M.A. Robinson, W.G. Pierpont, Southborough Mass. 2005, s. 117–192.

Κατὰ Ματθαῖον, 10, 21, [w:] *The New Testament in Original Greek: Byzantine Textform*, wyd. i oprac. M.A. Robinson, W.G. Pierpont, Southborough Mass. 2005, s. 1–68.

Μαλαχίας, [w:] *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit A. Rahlfs*, wyd. R. Hanhart, t. 2 (Libri poetici et prophetici), Stuttgart 2006, s. 561–565.

Πρὸς Ἐφεσίους, 2, 11–22, [w:] *The New Testament in Original Greek: Byzantine Textform*, wyd. i oprac. M.A. Robinson, W.G. Pierpont, Southborough Mass. 2005, s. 429–437.

Πρὸς Ῥωμαίους, [w:] *The New Testament in Original Greek: Byzantine Textform*, wyd. i oprac. M.A. Robinson, W.G. Pierpont, Southborough Mass. 2005, s. 353–377.

* * *

Кекавмен, *Советы и рассказы: Поучение византийского полководца XI в.*, wyd. Г.Г. Литаврин, Санкт-Петербург 2003.

Летописец Еллинский и Римский, wyd. О.В. Творогов, t. 1, Санкт-Петербург 1999.

Лицевой летописный свод XVI в. Всемирная история, t. 8, Москва 2014.

Повесть временных лет, t. 1, wyd. D.S. Lichačev, Москва 1950.

Opracowania

Abel A., *L'Apocalypse de Bahīra et la notion islamique de Mahdi*, „Annuaire de l'Institut de Philologies et d'Histoire Orientales" 3, 1953, s. 1–12.

Abel A., *Bahīra*, [w:] *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, t. 1, red. H.A.R. Gibb *et al.*, Leiden 1986, s. 922–923.

Agamben G., *The Kingdom and the Glory. For a Theological Genealogy of Economy and Government*, tłum. L. Chiesa (współpraca M. Mandarini), Stanford 2011.

Ahrweiler H., *L'ideologie politique de l'Empire byzantine*, Paris 1975.

Angold M., *The Byzantine Empire. 1025-1204. A political history*, London–New York 1984.

Anna Komnene and Her Times, red. Th. Gouma-Peterson, New York 2000.

Asbridge T., *Knowing the enemy: Latin relations with Islam at the time of the First Crusade*, [w:] *Knighthoods of Christ: Essays on the History of the Crusades and the Knights Templar, presented to Malcolm Barber*, red. N. Housley, Aldershot 2007, s. 17–26.

Astruc Ch., Conus-Wolska W., Gouillard J., Lemerle P., Papachryssanthou D., Paramelle J., *Les sources grecques pour l'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure*, TM 4, 1970, s. 1–227.

Bachrach B.S., *Some Observations on the Role of the Byzantine Navy in the Success of the First Crusade*, „Journal of Medieval Military History" 1, 2002, s. 83–100.

Bailey S.D., *The Textual Traditions of Baḥīrā: Deciphering the Source in the Sīra Literature and the Polemics of the Baḥīrā Prophecy*, Athens (Georgia, USA) 2011.

Banchich T.M., *Introduction*, [w:] *The History of Zonaras from Alexander Severus to the Death of Theodosius the Great*, tłum. T.M. Banchich, E.N. Lane, New York 2009, s. 1–19.

Barber M., *The Crusader States in the Twelfth Century*, New Haven 2012.

Barthold W., Spuler B., *Balkhan*, [w:] *The Encyclopaedia of Islam*, t. 1, red. H.A.R. Gibb *et al.*, Leiden 1960, s. 1002.

Magnae Moravia Fontes Historice, t. 5 (Indices), wyd. L. Havlík, Brno 1977.

Michael Attaleiates, *The History*, tłum. A. Kaldellis, D. Krallis, Cambridge–London 2012.

Michael Glycas, *Annales*, wyd. I. Bekker, Bonnae 1836.

Michał Psellos, *Kronika, czyli historia jednego stulecia*, tłum. O. Jurewicz, Wrocław 1985.

Michael Psellus, *Chronographie ou histoire d'un siècle de Byzance (976–1077)*, t. 1–2, wyd. E. Renault, Paris 1926–1928.

Miguel Ataliates, *Historia*, wyd., tłum., wstęp i oprac. I. Pérez Martín, Madrid 2002.

Michael Attaleiates, *The History*, wyd. i tłum. A. Kaldellis, D. Krallis, Cambridge–London 2012 (= Dumbarton Oaks Medieval Library 16).

Nicephore Bryennios, *Histoire*, wyd. P. Gautier, Brussels 1975 (= CFHB 9).

Nicephorus Gregoras, *Byzantina Historia*, t. 1–2, wyd. L. Schopen, Bonn 1829–1830 (= CSHB 38–39).

Photius Thessalonicensis, *Laudatio*, wyd. Г. Цанкова-Петкова, [w:] GIBI, t. 5, s. 314–316.

Polybius, *The Histories*, wyd. i tłum. ang. W.R. Patton, t. 3 (ks. 6–8), Cambridge–London 1979.

Procopius, *Historia Arcana*, [w:] Procopius, t. 3, wyd. G. Dindorf, Bonn 1838, s. 1–166.

Procopius, *History of the Wars*, wyd. i tłum. H.B. Dewing, t. 2 (ks. 3–4), London–New York 1916.

Pseudo-Methodius, *Die syrische Apokalypse*, wyd. G.J. Reinink, Louvain 1993 (= Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 540–541, Scriptores Syri 220–221).

Regesta Regni Hierosolymitani (MXCVII-MCCXCI), wyd. R. Röhricht, Innsbruck 1893.

Riccoldo da Monte di Croce, *Contra legem sarracenorum*, wyd. J.-M. Merigoux, „Memorie Domenicane" 17, 1986, s. 60–142.

Riccoldo da Monte di Croce, o da Firenze, *Contra legem sarracenorum*, tłum. E. Panella, http://www.e-theca.net/emiliopanella/riccoldo2/cls000.htm [dostęp: 6.09.2019].

Rogerius, *Carmen miserabile*, wyd. L. Juhász, [w:] *Scriptores Rerum Hungaricarum*, t. 2, wyd. E. Szentpétery, Budapest 1938, s. 543–588.

(Ibn) Sa'd *Kitab al-Tabaqat al-Kabir*, t. 1–2, tłum. H. Soebratie, ia801600.us.archive.org/20/items/TabaqatIbnSaadVol12English/IbnSaad.pdf [dostęp: 6.09.2019].

Suetonius, *The Lives of the Caesars*, tłum. ang. J.C. Rolfe, t. 1 (ks. 1–4), London–New York 1914.

Sylloge Tacticorum, quae olim "Inedita Leonis Tactica dicebatur", wyd. A. Dain, Paris 1938.

Symeon Magister et Logotheta, *Annales*, [w:] *Theophanes continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus*, wyd. I. Bekker, Bonn 1838, s. 603–760 (= CSHB 48).

Symeon Magister et Logotheta, *Chronicon*, wyd. S. Wahlgren, Berlin–New York 2006.

al-Tabari, *The History*, t. 6 (Muhammad at Mecca), tłum. W. Montgomery Wat M.V. McDonald, New York 1988.

al-Tabari, *The History*, t. 9 (The last years of the Prophet), tłum. I.K. Poonawa Albany 1990.

Testimonia najdawniejszych dziejów Słowian. Seria grecka, z. 4 (Pisarze z VIII–XII wieku), wyd., tłum., komentarz A. Brzóstkowska, W. Swoboda, Warszawa 1997.

Testimonia najdawniejszych dziejów Słowian. Seria grecka, z. 6 (Pisarze wieku XI), wyd., tłum., komentarz A. Kotłowska, współpraca A. Brzóstkowska, Warszawa 2013.

The Damascus Chronicle of the Crusades. Extracted and Translated from the Chronicle of Ibn Al-Qalanisi, wyd. H.A.R. Gibb, New York 1932 [reprint 2014].

The Disputation that Took Place between a Certain Muslim and a Certain Monk in the Monastery of Bēt Ḥālē, wyd. D.G.K. Taylor, [w:] *Christsein in der islamischen Welt: Festschrift für Martin Tamcke zum 60. Geburtstag*, red. S.H. Griffith, S. Grebenstein, Wiesbaden 2015, s. 187–242.

Theodericus quidam – Peregrinatio, [w:] *Peregrinationes tres: Saewulf, John of Würzburg, Theodericus*, wyd. R.B.C. Huygens, J.H. Pryor, Turnhout 1995 (= Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 139), s. 140–197.

Theodosiani Libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis et Leges Novellae ad Theodosianum Pertinentes, t. 1, cz. 1–2, wyd. Th. Mommsen, S.M. Meyer, Berlin 1905.

Theophanes, *Chronographia*, t. 1, wyd. C. de Boor, Leipzig 1883.

The Ecclesiastical History of Orderic Vitalis, t. 5, wyd. M. Chibnall, Oxford 1975.

Buschhausen H., *Die Marienkirche von Apollonia in Albanien. Byzantiner, Normannen und Serben im Kampf um die Via Egnatia*, Wien 1976.

Carile A., *Partitio terrarum Imperii Romanie*, „Studi Veneziani" 7, 1965, s. 125–305.

Chatzelis G., Harris J., *A Tenth-Century Byzantine Military Manual: The Sylloge Tacticorum*, 57/2, London–New York 2017.

Cheynet J.-C., *John Skylitzes, the author and his family*, [w:] John Skylitzes, *A Synopsis of Byzantine History, 811–1057*, tłum. J. Wortley, Cambridge 2010, s. IX–XI.

Christian Dualist Heresies in the Byzantine World c. 650–c. 1450, red. J. Hamilton, B. Hamilton, Manchester–New York 1998.

Colby F., *Narrating Muḥammad's Night Journey. Tracing the Development of the Ibn ʿAbbās Ascension Discourse*, New York 2008.

Colby F., *Night Journey (Isra and Mi'raj)*, [w:] *Muhammad in History, Thought, and Culture: An Encyclopedia of the Prophet of God*, t. 2, red. C. Fitzpatrick, A. Walker, Santa Barbara 2014, s. 420–425.

Conrad L.I., *Theophanes and the Arabie Historical Tradition: Some Indications of Intercultural Transmission*, „Byzantinische Forschungen" 15, 1990, s. 1–44 [przedruk w: *Arab-Byzantine Relations in Early Islamic Times*, red. M. Bonner, 2004, s. 317–360].

Conrad L.I., *Futūḥ*, [w:] *Encyclopedia of Arabic Literature*, red. J.S. Meisami, P. Starkey, t. 1, London–New York 1998, s. 237–240.

Coupe M.D., *Peter the Hermit: A Reassessment*, „Nottingham Medieval Studies" 31, 1987, s. 37–45.

Curta F., *Eastern Europe in the Middle Ages. 500-1300*, t. 1, Leiden 2019.

Dalby A., *Siren Feast. A History of Food and Gastronomy in Greece*, London 1996.

Dalby A., *Tastes of Byzantium. The Cusine of a Legendary Empire*, London 2010.

Dall'Aglio F., *The Military Alliance between the Cumans and Bulgaria from the Establishment of the Second Bulgarian Kingdom to the Mongol Invasion*, „Archivum Eurasiae Medii Aevi" 16, 2008–2009, s. 29–54.

Dall'Aglio F., *The interaction between nomadic and sedentary peoples on the Lower Danube: the Cumans and the "Second Bulgarian Empire"*, [w:] *The Steppe Lands and the World beyond Them. Studies in honor of Victor Spinei on his 70th birthday*, red. F. Curta, B.-P. Maleon, Iaşi 2013, s. 299–312.

Daniel N., *Islam and the West: The Making of an Image*, Edinburgh 1962.

Daniel N., *Islam and the West. The Making of an Image*, Oxford 1993 [wyd. 2, poprawione].

Danielewicz J., *Semantyczne funkcje form metrycznych w poezji antycznej*, „Pamiętnik Literacki" 74, 1983, 1, s. 123–135.

Darrouzès J., *Notitiae episcopatuum Ecclesiae Constantinopolitanae*, Paris 1981 (= Géographie ecclésiastique de l'Empire byzantine 1).

Dawson T., *Byzantine Cavalryman c. 900-1204*, Oxford 2007.

Dawson T., *Byzantine Infantryman – Eastern Roman Empire c. 900-1204*, Oxford 2007.

De Goeje M.J., Houtsma M.Th., *Catalogus Codicum Arabicorum Bibliothecae Academiae Lugduno-Batavae*, t. 2, cz. 1, Leiden 1907.

Deus non voluit: I Lombardi alla prima crociata (1100–1101). Dal mito alla ricostruzione della realtà: atti del Convegno, Milano, 10–11 dicembre 1999, red. G. Andenna, R. Salvarani, Milano 2003.

Di Cesare M., *Riccoldo of Monte di Croce, Letters to the Triumphant Church; Against the Law of the Saracens; Book of the Pilgrimage*, [w:] *idem, The Pseudo-Historical Image of the Prophet Muhammad in Medieval Latin Literature: A Repertory*, Berlin–Boston 2012, s. 381–434.

Dudek J., *„Cała ziemia dyrracheńska" pod panowaniem bizantyńskim w latach 1005–1205*, Zielona Góra 1999.

Dudek J., *Biskupi Dyrrachionu w strukturach patriarchatu Konstantynopola (VII–XI wiek)*, „Vox Patrum" 58, 2013, s. 221–236.

Duçéllier A., *La façade maritime de l'Albanie au Moyen Age. Durazzo et Valona du XIe au XVe siècle*, Thessaloniki 1981.

Dujčev I., *Une interpolation chez Anna Comnène Alex. XII, 9*, „Byzantion" 10, 1935, s. 107–115.

Duncalf F., *The Peasants Crusade*, „American Historical Review" 26, 1921, s. 440–453.

Dziekan M.M., *Przegląd źródeł arabskich*, [w:] *Bizancjum i Arabowie. Spotkanie cywilizacji VI–VIII wiek*, red. T. Wolińska, P. Filipczak, Warszawa 2016, s. 529–535.

Edgington S.B., *The Gesta Francorum Iherusalem expugnantium of Bartolf of Nangis*, „Crusades" 13, 2014, s. 21–35.

Edgington S.B., *The Capture of Acre, 1104, and the Importance of Sea Power in the Conquest of the Littoral*, [w:] *Acre and Its Falls. Studies in the History of a Crusader City*, red. J. France, Boston–Leiden 2018, s. 13–29.

Edgington S.B., *Baldwin I of Jerusalem, 1100–1118*, Abingdon–New York 2019.

Eideneier H., *Zur Sprache des Michael Glykas*, BZ 61, 1968, s. 5–9.

Ensis L., *Preface*, [w:] Riccoldo of Monte Croce OP, *Refutation of the Koran*, tłum. L. Ensis, London 2010, s. III–V.

Epp V., *Fulcher von Chartres, Studien zur Geschichtsschreibung des ersten Kreuzzuges*, Düsseldorf 1990.

Epp V., *Miles und militia bei Fulcher von Chartres und seinen Bearbeitern*, [w:] *„Militia Christi" e Crociata nei secoli XI–XIII. Atti della undecima Settimana internazionale di studio, Mendola, 28 agosto – 1 settembre 1989*, Milano 1992, s. 769–784.

Eshel Sh., *The Concept of the Elect Nation in Byzantium*, Leiden–Boston 2018.

Etymological Dictionary of Greek, t. 1–2, red. R.S.P. Beekes, L. van Bekk, Boston–Leiden 2010.

Fakhry M., *Islamic Philosophy, Theology and Mysticism. A Short Introduction*, Oxford 2000.

Frend W.H.C., *Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of Conflict from the Maccabees to Donatus*, New York 1965 [repr. Cambridge 2008].

Ferluga J., *John Scylitzes and Michael of Devol*, [w:] *idem, Byzantium on the Balkans. Studies on the Byzantine Administration and the Southern Slavs from the VIIth to the XIIth Centuries*, Amsterdam 1976, s. 337–344.

Flori J., *Pierre l'Ermite et la première croisade*, Paris 1999.

Flori J., *Chroniqueurs et propagandistes. Introduction critique aux sources de la Première croisade*, Genève 2010.

Flusin B., *Re-writing history: John Skylitzes' Synopsis historion*, [w:] John Skylitzes, *A Synopsis of Byzantine History, 811–1057*, tłum. J. Wortley, Cambridge 2010, s. XII–XXXIII.

Fowden E.K., *The Barbarian Plain: Saint Sergius Between Rome and Iran*, Berkeley 1999.

France J., *The Anonymous Gesta Francorum and the Historia Francorum qui ceperunt Iherusalem of Raymond of Aguilers and the Historia de Hierosolymitano Itinere of Peter Tudebode: An Analysis of the Textual Relationship between Primary Sources for the First Crusade*, [w:] *The Crusades and Their Sources: Essays Presented to Bernard Hamilton*, red. J. France, W.G. Zajac, Aldershot 1998, s. 39–70.

Gaposchkin M.C., *Louis IX, crusade and the promise of Joshua in the Holy Land*, „Journal of Medieval History" 34, 2008, s. 245–274.

George-Tvrtković R., *A Christian Pilgrim in Medieval Iraq. Riccoldo da Montecroce's Encounter with Islam*, Turnhout 2012.

Gero S., *The Legend of the Monk Bahira, the Cult of the Cross, and Iconoclasm*, [w:] *La Syrie de Byzance a l'Islam, VIIe–VIIIe siècles. Actes du Colloque International*, Lyon–Maison de l'Orient Méditerranéen, Paris – Institut du Monde Arabe, 11–15 Septembre 1990, red. P. Canivet, J.-P. Rey-Coquais, Damascus 1992 (= Publications de l'Institut français de Damas 137), s. 47–58.

Golden P.B., *The Qipčaqs of Medieval Eurasia: An Example of Stateless Adaptation in the Steppes*, [w:] *Rulers from the Steppe: State Formation on the Eurasian Periphery*, red. G. Seaman, D. Marks, Los Angeles 1991, s. 132–157.

Golden P.B., *The tribes of the Cuman-Qipčaqs*, „Archivum Eurasiae Medii Aevi" 9, 1995–1997, s. 99–122.

Golden P.B., *The shaping of the Cuman-Qïpčags and their world*, [w:] *idem, Studies on the Peoples and Cultures of the Eurasian Steppes*, Bucharest–Brăila 2011, s. 303–332.

Golev K., *On the Edge of "Another World": The Balkans and Crimea as Contact Zones between the Cuman-Qïpchaqs and the Outside World*, „Études Balkaniques" 54, 2018, s. 89–126.

Gottheil R.J.H., *A Syriac Baḥīrā Legend*, „Journal of the American Oriental Society" 13, 1889, s. CLXXVII–CLXXXI.

Gouguenheim S., *Les Maccabées, modèles des guerriers chrétiens des origines au XIIe siècle*, „Cahiers de Civilisation médiévale" 54, 2011, s. 3–20.

Grabar A., *God and the „Family of Princes" Presided over by the Byzantine Emperor*, „Harvard Slavic Studies" 2, 1954, s. 117–123.

Gregory T.E., *Dyrrachion*, [w:] ODB, t. 1, s. 668.

Gregory T.E., *Thessalonike*, [w:] ODB, t. 3, red. A.P. Kazhdan *et al.*, New York–Oxford 1991, s. 2071–2072.

Gregory T.E., Kazhdan A., *Thessalonike, Theme of*, [w:] ODB, t. 3, s. 2173.

Griffith S.H., *The Prophet Muhammad, his Scripture and his Message according to Christian Apologies in Arabic and Syriac from the First Abbasid Century*, [w:] *La vie du prophète Mahomet*. Colloque de Strasbourg, octobre 1980, red. T. Fahd, Paris 1983, s. 108–109, 134–141.

Griffith S.H., *Muhammad and the Monk Bahîrâ: Reflections on a Syriac and Arabic Text from Early Abbasid Times*, „Oriens Christianus" 79, 1995, s. 146–174 [przedruk w: S.H. Griffith, *The Beginnings of Christian Theology in Arabic: Muslim-Christian Encounters in the Early Islamic Period* (Variorum Collected Studies Series), Aldershot 2002, VII (s. 146–174)].

Griffith S.H., *Syriac writers on Muslims and the Religious Challenge of Islam*, Kerala–Kottayam 1995 (= Mōrān 'Eth'ō 7).

Griffith S.H., *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam*, Princeton 2007.

Grigoriadis I., *Linguistic and literary studies in the Epitome Historion of John Zonaras*, Thessaloniki 1998.

Grigoriadis I., *A Study of the Prooimion of Zonaras' Chronicle in Relation to Other 12th-Century Prooimia*, BZ 91, 1998, s. 327–341.

Górecki D.M., *Constantine VII's Peri ton stratioton*, „Greek Roman and Byzantine Studies" 48, 2009, s. 135–154.

Gutas D., *Avicenna and the Aristotelian Tradition Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Leiden–Boston 2014.

Haldon J., *The Organisation and Support of an Expeditionary Force: Manpower and Logistics in the Middle Byzantine Period*, [w:] *Byzantium at War (9th-12th c.)*, red. K. Tsiknakis, Athens 1997, s. 111–151.

Haldon J., *Theory and practice in tenth-century military administration: chapters II, 44 and 45 of the Book of Ceremonies*, „Travaux et mémoires du Centre de recherches d'histoire et civilisation byzantines" 13, 2000, s. 201–352.

Haldon J., *Feeding the Army: Food and Transport in Byzantium, ca. 600 – 1100* [w:] *Feast, Fast or Famine: Food and Drink in Byzantium*, red. W. Mayer, S. Trzcionka, Brisbane 2005, s. 85–100.

Hamaker H.A., *Specimen Catalogi Codicum Mss. Orientalium Bibliothecae Academiae Lugduno Batavae*, Leiden 1820.

Hautala R., *Informations of the Latin Sources about the Relations between the Kingdom of Hungary and Cumans on the Eve of the Invasion of Batu in 1241*, [w:] *idem, Crusaders, Missionaries and Eurasian Nomads in the 13th-14th Centuries: A Century of Interactions*, Bucharest-Brăila 2017, s. 67–93.

Heath I., McBride A., *Byzantine Armies 886–1118*, Oxford 1979.

Hecht W., *Die byzantinische Aussenpolitik zur Zeit der letzten Komnenenkaiser (1180–1185)*, Neustadt/Aisch 1967.

Hoch M., *The Crusaders Strategy Against Fatimid Ascalon and the "Ascalon Project" of the Second Crusade*, [w:] *The Second Crusade and the Cistercians*, red. M. Gervers, New York 1992, s. 119–128.

Hösch E., *Geschichte der Balkanländer von der Frühzeit bis zur Gegenwart*, München 1988.

Holmes C., *The rhetorical structure of Skylitzes' Synopsis Historion*, [w:] *Rhetoric in Byzantium*, red. E. Jeffreys, Aldershot 2003, s. 187–199.

Hoyland R.G., *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton 1997 (= Studies in Late Antiquity and Early Islam 13).

Ibn Khallikan, *Biographical Dicionary*, tłum. W. McGuckin de Slane, t. 1, 4, Paris 1843, 1872.

Inalcik H., *Balkan*, [w:] *The Encyclopaedia of Islam*, t. 1, red. H.A.R. Gibb *et al.*, Leiden 1960, s. 998–1000.

Iorga N., *Les narrateurs de la première croisade*, Paris 1928.

Jacobs A., *Ζωναρας-Зонара. Die byzantinische Geschichte bei Joannes Zonaras in slavischer Übersetzung*, München 1970.

Jakubowski F.A., *Michael Jan de Goeje (1836–1909)*, [w:] *Mediewiści*, t. 5, red. J. Strzelczyk, Poznań 2017, s. 69–75.

Jeauneau E., *Rethinking the School of Chartres*, Toronto 2009.

Jenkins R.J.H., *The Peace with Bulgaria (927) celebrated by Theodore Daphnopates*, [w:] *Polychronion. Festschrift F. Dolger zum 75. Geburtstag*, red. P. Wirth, Heidelberg 1966, s. 287–303.

John S., *Godfrey of Bouillon: Duke of Lower Lotharingia, Ruler of Latin Jerusalem, c. 1060–1100*, London–New York 2018 [tłum.: S. John, *Gotfryd z Bouillon. Książę Dolnej Lotaryngii, władca łacińskiej Jerozolimy, ok. 1060–1100*, tłum. G. Smółka, Oświęcim 2019].

Jurewicz O., *Historia literatury bizantyńskiej*, Wrocław 1982.

Kačanovskij V., *Iz srbsko-slovjenskoga prievoda bizantinskoga ljetopisa J. Zonare*, „Star" 14, 1882, s. 125–172.

Kahn T., *Untold. A History of the Wives of the Prophet Muhammad*, New York 2010.

Kaldellis A., *Ethnography after Antiquity. Foreign Lands and Peoples in Byzantine Literature*, Pennsylvania 2013.

Kaplan M., *The Producing Population*, [w:] *A Social History of Byzantium*, red. J. Haldon, Oxford 2009, s. 143–167.

Karlin-Hayter P., *The Homily on the Peace with Bulgaria of 927 and the 'Coronation' of 913*, JÖB 17, 1968, s. 29–39.

Kazhdan A., *Devol*, [w:] ODB, t. 1, s. 616–617.

Kazhdan A., *Naissus*, [w:] ODB, t. 2, s. 1433–1434.

Kazhdan A., *Ohrid*, [w:] ODB, t. 3, s. 1514–1515.

Kazhdan A., *Singidunum*, [w:] ODB, t. 3, s. 1904.

Kazhdan A., *Skopje*, [w:] ODB, t. 3, s. 1912.

Kazhdan A., *History of Byzantine Literature (850–1000)*, red. Ch. Angelidi, Athens 2006.

Kazhdan A., McGeer E., *Stratiotes*, [w:] ODB, t. 3, s. 1965–1966.

Keiss-Dolańska D., *Cezarea/Wieża Stratona w wybranych źródłach pisanych*, „Vox Patrum" 57, 2012, s. 299–309.

Kennedy H., *Wielkie podboje arabskie. Jak ekspansja islamu zmieniła świat*, tłum. i przyp. M. Wilk, Warszawa 2011.

Khoury A.-Th., *Polémique byzantine contre l'Islam (VIIIe-XIIIe s.)*, Leiden 1972.

Koczy L., *Narody w pierwszej wyprawie krzyżowej*, „Teki Historyczne" 9, 1960–1961, s. 41–96.

Koder J., *„Euromediterraneum" i „Eurazja" w poglądach Bizantyńczyków na przestrzeń i politykę*, tłum. K. Ilski, A. Kotłowska, Poznań 2007.

Köhler M.A., *Allianzen und Verträge zwischen fränkischen und islamischen Herrschern im Vorderen Orient*, Berlin–New York 1991.

Korobeinikov D.A., *Najeźdźcy i sąsiedzi – Turcy (1040–1304)*, [w:] *Bizancjum 1024–1492*, t. 2, red. J. Shepard, tłum. J. Kozłowska, R. Piotrowski, Warszawa 2015, s. 185–216.

Kostick C., *The Social Structure of the First Crusade*, Leiden–Boston 2008.

Krallis D., *Michael Attaleiates and the Politics of Imperial Decline in Eleventh-Century Byzantium*, Tempe 2012.

Lapina E., *Warfare and the Miraculous in the Chronicles of the First Crusade*, Pennsylvania 2015.

Lassner J., *Joseph Sambari on Muhammad and the Origins of Islam: A Learned Rabbi Confronts Muslim Apologetics and a Christian Polemical Tradition*, [w:] *The Middle East Remembered: Forged Identities, Competing Narratives, Contested Spaces*, red. J. Lassner, Ann Arbor 2000, s. 341–385.

Lemerle P., *Les plus anciens recueils des Miracles de Saint Démétriu et la penetration des Slaves dans le Balkan*, t. 2 (Commentaire), Paris 1981.

Leszka M.J., *Uzurpacje w cesarstwie bizantyńskim w okresie od IV do połowy IX wieku*, Łódź 1999.

Leszka M.J., *Wizerunek władców pierwszego państwa bułgarskiego w bizantyńskich źródłach pisanych (VIII–pierwsza połowa XII wieku)*, Łódź 2003.

Leszka M.J., *Stracone złudzenia. Religijny kontekst stosunków bizantyńsko-bułgarskich w latach 863–927*, [w:] *Religijna mozaika Bałkanów*, red. M. Walczak-Mikołajczakowa, Gniezno 2008, s. 32–39.

Leszka M.J., *Symeon I Wielki a Bizancjum. Z dziejów stosunków bułgarsko-bizantyńskich w latach 893–927*, Łódź 2013.

Leśny J., *Studia nad początkami serbskiej monarchii Nemaniczów (połowa XI–koniec XII wieku)*, Wrocław–Warszawa 1989.

Lewis A.R., *The Danube route and Byzantium 802-1195*, [w:] *Actes du XIVe Congrés International des Êtudes Byzantines, Bucurest 6-12 Septembre 1971*, t. 2, Bucharest 1975, s. 359–368.

Lewis K.J., *The Counts of Tripoli and Lebanon in the Twelfth Century: The Sons of Saint-Gilles*, London–New York 2017.

Lings M., *Muḥammad: His Life Based on the Earliest Sources*, New York 1983.

Loenertz R.J., *Aux origins du despotat d'Epire et de la principaut d'Achaie*, „Byzantion" 43, 1973, s. 360–394.

Louth A., *Greek East and Latin West. The Church AD 681–1071*, New York 2007.

Lupaşcu S., *Le sceau de la prophétie: connexions entre le christianisme et l'islam sous la dynastie des Abbasides*, „Archaeus: Études d'Histoire des Religions" 15, 2011, 3, s. 325–348.

Luttwak E.N., *The Grand Strategy of the Byzantine Empire*, Harvard 2009.

MacKinney L.C., *Bishop Fulbert and Education at the School of Chartres*, Notre Dame 1956.

Macrides R.J., *Apokaukos, John*, [w:] ODB, t. 1, s. 135.

Macrides R.J., *Bardanes, George*, [w:] ODB, t. 1, s. 254–255.

Macrides R.J., *Chomatenos, Demetrios*, [w:] ODB, t. 1, s. 426.

Madgearu A., *The Assanids. The Political and Military History of the Second Bulgarian Empire*, Leiden–Boston 2017.

Magdalino P., *The empire of Manuel I Komnenos. 1043-1180*, Cambridge 1993.

Makk F., *The Árpads and the Comneni. Political Relation between Hangary and Byzantium in the 12th Century*, Budapest 1989.

Maksimović L., *Vizantijska uprava u doba Paleologa*, Beograd 1972.

Maksimović L., *Srbija i pravci vizantijskich pohoda u XII veku*, „Zbornik Radova Visantološkog Instituta" 22, 1983, s. 7–18.

Malamut E., *L'image byzantine des Petchénègues*, BZ 88, 1995, s. 105–147.

Mallan Ch., *The Historian John Zonaras: Some Observations on His Sources and Methods*, [w:] *Les historiens grecs et romains: entre sources et modèles*, red. O. Devillers, B. Sebastiani, Bordeaux 2018, s. 353–366.

Marinow K., *In the Shackles of the Evil One: The Portrayal of Tsar Symeon I the Great (893–927) in the Oration 'On the Treaty with the Bulgarians'*, SCer 1, 2011, s. 157–190.

Marinow K., *Peace in the House of Jacob: A Few Remarks on the Ideology of Two Biblical Themes in the Oration 'On the Treaty with the Bulgarians'*, „Bulgaria Mediaevalis" 3, 2012, s. 85–93.

Marinow K., *Myth and Meaning. Standards of Byzantine Erudition and Its Role in Byzantine Rhetorical Works*, [w:] *Standards of Everyday Life in the Middle Ages and in Modern Times*, t. 3, red. K. Mutafova, N. Hristova, I. Ivanov, G. Georgieva, Veliko Tărnovo 2014, s. 151–164.

Marinow K., *Facing the Atrocities of War. Attitudes, Thoughts and Feelings. The Byzantine Example*, [w:] *Standards of Everyday Life in the Middle Ages and in Modern Times*, t. 3, red. K. Mutafova, N. Hristova, I. Ivanov, G. Georgieva, Veliko Tarnovo 2014, s. 284–293.

Markopoulos A., *Sur les deux versions de la Chronographie de Symeon Logothete*, BZ 76, 1983, 2, s. 279–284.

Mayer H.E., *Carving Up Crusaders: The Early Ibelins and Ramlas*, [w:] *Outremer: Studies in the History of the Crusading Kingdom of Jerusalem Presented to Joshua Prawer*, red. B.Z. Kedar, H.E. Mayer, R.C. Smail, Jerusalem 1982, s. 101–118.

Mayer H.E., *Études sur l'histoire de Baudouin Ier, roi de Jérusalem*, [w:] *Mélanges sur l'histoire du royaume latin de Jérusalem*, Paris 1984 (= Mémoires de l'Académie des inscriptions et Belles Lettres, Nouvelle série 5), s. 10–91.

Mayer H.E., *The Origins of the Lordships of Ramla and Lydda in the Latin Kingdom of Jerusalem*, „Speculum" 60, 1985, 3, s. 537–552.

McCormick M., *Narodziny Europy. Korzenie gospodarki europejskiej. 300-900*, tłum. A. Bugaj, Z. Dalewski, J. Lang, I. Skrzypczak, Warszawa 2007.

McGeer E., *Opsonion*, [w:] ODB, t. 3, s. 1529.

McGeer E., *Recruitment*, [w:] ODB, t. 3, s. 1777–1778.

McGeer E., *Sowing the Dragon's Teeth: Byzantine Warfare in the Tenth Century*, Washington 1995.

McNeal E.H., Wolff R.L, *The Fourth Crusade*, [w:] *A History of the Crusades*, t. 2 (The Later Crusades 1189-1311), red. K.M. Setton *et al.*, Madison–Milwaukee–London 1969, s. 153–185.

McNeely B.E., *The Mi'raj of Muhammad in an Acession Typology*,

http://www.bhporter.com/Porter%20PDF%20Files/The%20Miraj%20of%20Muhammad%20in%20an%20Asceneion%20Typology.pdf

McQueen W.B., *Relations between the Normans and Byzantium, 1071–1112*, „Byzantion" 56, 1986, s. 427–476.

Merigoux J.–M., *L'ouvrage d'un frère prêcheur floretin en Orient a la fin du XIIIe siècle. Le 'Contra legem Sarracenorum' de Riccoldo da Monte di Croce*, „Memorie Domenicane" 17, 1986, s. 1–58.

Mielcarek K.W., *Zachariasz – kapłan, ojciec, ofiarnik*, „The Biblical Annals" 7, 2017, 3, s. 359–373.

Miltenova A., Kajmakamova M., *The Uprising of Petăr Deljan (1040-1041) in a new Old Bulgarian Source*, „Byzantinobulgarica" 8, 1996, s. 227–240.

Mingana A. *The Transmission of the Koran*, „The Moslem World" 7, 1917, 3–4, s. 223–232; 402–414 [przedruk w: *The Origins of the Koran: Classic Essays on Islam's Holy Book*, red. Ibn Warraq, New York 1998, s. 97–113].

Miraj L.F., *Dyrrachion in the Early Christian and Byzantine Period*, Tiranë 2013.

Munk Olsen B., *L' Étude des auteurs classiques latins aux XIe et XIIe siècles*, t. 3, cz. 1 (Les classiques dans les bibliothèques médiévales), Paris 1987.

Murray A.V., *The Crusader Kingdom of Jerusalem: A Dynastic History 1099–1125*, Oxford 2000.

Nallbani E., *Transformations et continuité dans l'quest des Balkans. Le cas de la civilisation de Komani (IVe-IXe) siécles*, [w:] *L'Illyrie méridionale et l'Epire dans l'Antiquité. IV. Actes du IV colloque internationale de Grenoble, 10-12 octobre 2002*, red. P. Cabannes, J.-L. Lamboley, Paris 2004, s. 481–490.

Nau F., *L'expansion nestorienne en Asie*, „Bibliothèque de Vulgarisation du Musée Guimet" 40, 1914, s. 193–383.

Neville L., *Heroes and Romans in Twelfth-Century Byzantium: The Material for History" of Nikephoros Bryennios*, Cambridge 2012.

Neville L., *Anna Komnene: The Life and Work of a Medieval Historian*, Oxford 2016.

Neville L., *Guide to Byzantine Writing*, Cambridge 2018.

Nicol D.M., *The Despotate of Epiros*, Oxford 1957.

Nicol D.M., *The Despotate of Epiros 1267-1479. A contribution to the history of Greece in the middle ages*, Cambridge 1984.

Nikolov A., Cumani Bellatores *in the Second Bulgarian State*, „Annual of Medieval Studies at CEU" 11, 2005, s. 223–229.

Obolensky D., *The Byzantine Commonwealth*, Oxford 1971 [*Vizantijski Komonvelt*, tłum. K. Todorović, Beograd 1988].

Oikonomidès N., *Middle-Byzantine Provincional Recruits: Salary and Armament*, [w:] *Byzantine Warfare*, red. J. Haldon, Burlington 2007, s. 151–166.

Olszaniec Sz., *Prefektura praetorio Italii, Illyricum i Afryki (312–425)*, Toruń 2014.

Ostrogorsky G., *The Byzantine emperor and the Hierarchical World Order*, „The Slavonic and East European Review" 35, 1956, 1, s. 1–14.

Pająkowski W., *Ilirowie, siedziby i historia, próba rekonstrukcji, Illyrii proprie dicti*, Poznań 1981.

Panella E., *Ricerche su Riccoldo da Monte di Croce*, „Archivum Fratrum Praedicatorum" 58, 1988, s. 5–85.

Papadogiannakis Y., *Michael Glykas and the Afterlife in Twelfth-century Byzantium*, [w:] *The Church, the Afterlife and the Fate of the Soul*, red. P. Clarke, T. Claydon, Woodbridge 2009, s. 130–142.

Paroń A., *Dzicy, odrażający, źli (?) – wizerunek nomadów w historiografii bizantyńskiej i łacińskiej z 2. połowy X – początku XIII wieku*, [w:] *Populi terrae marisque. Prace poświęcone pamięci profesora Lecha Leciejewicza*, red. M. Rębkowski, S. Rosik, Wrocław 2011, s. 123–137.

Paroń A., *Pieczyngowie. Koczownicy w krajobrazie politycznym i kulturowym średniowiecznej Europy*, Wrocław 2015.

Paroń A., *Niechciani uchodźcy: stepowi przybysze na bizantyńskich Bałkanach (XI–XII w.)*, [w:] *Widmo Mahometa, cień Samuela. Cesarstwo bizantyńskie w relacji z przedstawicielami innych religii i kultur (VII–XV wiek)*, red. Z.A. Brzozowska *et al.*, Łódź 2020 (= Byzantina Lodziensia 39), s. 125–152.

Paroń A., *„Daremnie próbuje się wybielić Etiopa" – postrzeganie i polityka Bizancjum wobec koczowników stepów czarnomorskich (X–XII wiek)*, „Vox Patrum" 75, 2020, s. 375–414.

Partner P., *Wojownicy Boga. Święte wojny chrześcijaństwa i islamu*, Warszawa 2000.

Pełech T., *Warsztat literacki Fulchera z Chartres na przykładzie analizy motywu z I, XXVIII, 1 Historia Hierosolymitana*, „Scripta Historica" 25, 2019, s. 31–42.

Pełech T., *Jerozolima zdobyta! Dramat roku 1099 w kilku odsłonach*, Wrocław 2021.

Penn M.Ph., *Envisioning Islam. Syriac Christians and the Early Muslim World*, Philadelphia 2015.

Pentek Z., *Cesarstwo Łacińskie. 1204–1261. Kolonialne państwo krzyżowców czy Neobizancjum*, Poznań 2004.

Pentek Z., *Wlachowie i Kumani w służbie bułgarskiej za Asenowiczów, Ludy koczownicze Eurazji*, red. I. Czamańska, W. Szulc, Poznań 2007 (= Balcanica Posnaniensia. Acta et Studia 14), s. 125–133.

Perlmann M., *A legendary story of Ka'bal al-Ahbar's Conversion of Islam*, [w:] *The Joshua Starr Memorial Volume: Studies in History and Philology*, „Jewish Social Studies" 5, 1953, s. 85–99.

Perlmann M., *Another Ka'bal al-Aḥbār Story*, „Jewish Quarterly Review" 45, 1954, s. 48–58.

Porter J.R., *Muhammad's Journey to Heaven*, „Numen" 21, 1, 1974, s. 64–80.

Pirenne H., *Mahomet et Charlemagne*, Bruxelles 1937.

Potec E., *Muhammad's Night Journey to Heaven or the Initiatic Path to a Temporal and Spiritual Leadership*, „Academic Journal of Modern Philology" 5, 2016, s. 135–140.

Pritsak O., *Illyricum*, [w:] ODB, t. 2, s. 987.

Pryor J.H., *Geography, Technology and War. Sludies in the Maritime History of the Mediterranean 649–1571*, Cambridge 1988.

Pryor J.H., Jeffreys M.J., *Alexios, Bohemond, and Byzantium's Euphrates Frontier. A Tale of Two Cretans*, „Crusades" 11, 2012, s. 31–86.

Reinink G.J., *Political Power and Right Religion in the East Syrian Disputation between a Monk of Bet Hale and an Arab Notable*, [w:] *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, red. E. Grypeou, M.N. Swanson, D. Thomas, Leiden–Boston–Köln 2006 (= History of Christian-Muslim Relations 5), s. 153–169.

Rek S., *Dracz*, [w:] SSS, t. 8 (Suplementy i indeksy), s. 61–69.

Reynolds G.S., *The Qur'ān and Its Biblical Subtext*, London–New York 2010.

Riley-Smith J., *The Feudal Nobility and the Kingdom of Jerusalem, 1174–1277*, London 1973.

Riley-Smith J., *The Motives of the Earliest Crusaders and the Settlement of Latin Palestine, 1095–1100*, „English Historical Review" 98, 1983, s. 721–736.

Riley-Smith J., *The First Crusaders, 1095–1131*, London 1997.

Robin Ch., *Les signes de la prophétie en Arabie à l'époque de Muḥammad (fin du VIe et début du VIIe siècle de l'ère chrétienne)*, [w:] *La Raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditeranée ancienne*, red. S. Georgudi, R. Koch Piettre, F. Schmidt, Leiden–Boston 2012, s. 433–476.

Rochow I., *Byzanz im 8. Jahrhundert in der Sicht des Theophanes. Quellenkritisch--historischer Kommentar zu den Jahren 715–813*, Berlin 1991.

Rodinson M., *Mahomet*, tłum. E. Michalska-Nowak, Warszawa 1991.

Roggema, B., *A Christian reading of the Qur'an: the legend of Sergius-Baḥīrā and its use of Qur'an and Sīra*, [w:] *Syrian Christians under Islam: the first thousand years*, red. D. Thomas, Leiden–Boston–Köln 2001, s. 57–73.

Roggema B., *Introduction*, [w:] *The Legend of Sergius Baḥīrā. Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*, Leiden–Boston 2009 (= History of Christian-Muslim Relations 9), s. 1–6.

Roggema B., *The Legend of Sergius-Baḥīrā in the Light of Christian Apologetics Vis-À-Vis Islam*, [w:] B. Roggema, *The Legend of Sergius Baḥīrā. Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*, Leiden–Boston 2009 (= History of Christian-Muslim Relations 9), s. 11–210.

Roggema B., *The Recensions and the Manuscript Tradition*, [w:] B. Roggema, *The Legend of Sergius Baḥīrā. Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*, Leiden–Boston 2009 (= History of Christian-Muslim Relations 9), s. 211–251.

Roggema B., *The Disputation between a Monk of Bēth Hālē and and Arab Noble*, [w:] *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, t. 1 (600–900), red. D.R. Thomas, B. Roggema, Leiden–Boston 2009 (= History of Christian-Muslim Relations 11), s. 268– 273.

Roggema B., *The Affair of the Qur'ān*, [2:] *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, t. 4 (1200–1350), red. D. Thomas, A. Mallett, Leiden–Boston 2012, s. 595–596.

Roggema B., *Pour une lecture des dialogues islamo-chrétiens en syriaque à la lumière des controverses internes à l'islam*, [w:] *Les controverses religieuses en syriaque*, red. Fl. Ruani, Paris 2016 (= Études syriaques 13), s. 261–294.

Rogošić R., *Veliki Ilirik (284–395) i njegova konačna dioba (396–437). Kritična istraživanja Iliria iz kasnije povijesti Rimskog carstwa*, Zagreb 1962.

Rolker Ch., *The earliest work of Ivo of Chartres: The case of Ivo's Eucharist florilegium and the canon law collections attributed to him*, „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, kanonistische Abteilung" 124, 2007, s. 109–127.

Roth J.P., *The Logistics of the Roman Army at War (264 B.C.–A.C. 235)*, Leiden–Boston–Köln 1999.

Rubenstein J., *Guibert of Nogent: Portrait of a Medieval Mind*, New York 2002.

Rubenstein J., *Putting History to Use: Three Crusade Chronicles in Context*, „Viator" 35, 2004, s. 131–168.

Rubenstein J., *Guibert of Nogent, Albert of Aachen and Fulcher of Chartres: Three Crusade Chronicles Intersect*, [w:] *Writing the Early Crusades:*

Text, Transmission and Memory, red. M. Bull, D. Kempf, Woodbridge 2014, s. 24–37.

Runciman S., *The Pilgrimages to Palestine before 1095*, [w:] *A History of the Crusades*, t. 1, red. K.M. Setton, M.W. Baldwin, Madison–Milwaukee–London 1969, s. 68–78.

Runciman S., *Dzieje wypraw krzyżowych*, t. 2: *Królestwo Jerozolimskie i frankijski Wschód 1100–1187*, tłum. J. Schwakopf, Katowice 2009.

Russo L., *Maccabei e crociati: Spunti per una riflessione sull'utilizzo della tipologia biblica nelle fonti della prima crociata'*, [w:] *Auctor et auctoritas in Latinis Medii Aevi litteris: Author and Authorship in Medieval Latin Literature*, red. E. D'Angelo, J. Ziolkowski, Florence 2014, s. 979–994.

Rzeźnicka Z., *Military Diet in Selected Greek, Roman and Byzantine Sources*, [w:] *Standards of Everyday Life in the Middle Ages and in Modern Times*, red. K. Mutafova, N. Hristova, I. Ivanov, G. Georgieva, Veliko Tarnovo 2014, s. 649–661.

Saadi A.-M., *The story of Monk Sargis Bahîrâ. Early Christian-Muslim Encounters*, „Karmo" 1, 1999, 3–4, s. 22–50.

Samsonowicz H., *Der Einfluß des Ostseehandels auf die Entwicklung der Regionen Osteuropas im frühen und hohen Mittelalter*, [w:] *Zwischen Lübeck und Nowgrod. Witrschaft, Politik und Kultur im Ostseeraum vom frühen Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert. Norbert Angermann zum 60. Geburtstag*, red. O. Peltz, G. Pickhan, Lüneburg 1996, s. 59–65.

Savvides A.G.K., *Byzantino-Normanica: The Norman Capture of Italy (to 1071) And The First Two Invasions in Byzantium (A.D. 1081-1085 And 1107-1108)*, Paris 2009.

Schrieke B. [J. Horovitz], *Mi'rādj*, [w:] *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, t. 7, red. C.E. Bosworth *et al.*, Leiden 1993, s. 97–100.

Seibt W., *Johannes Skylitzes: Zur Person des Chronisten*, JÖB 25, 1976, s. 81–85.

Shahīd I., *Byzantium in South Arabia*, DOP 33, 1979, s. 85–87.

Shahīd I., *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, t. 1, cz. 2 (Ecclesiastical History), Washington 1995.

Shahīd I., *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, t. 2, cz. 1 (Toponymy, Monuments, Historical Geography, and Frontier Studies), Washington 2002.

Shepard J., *When Greek meets Greek: Alexius Comnenus and Bohemond in 1097–1098*, „Byzantine and Modern Greek Studies" 12, 1988, s. 185–278.

Shepard J., *„Father" or „scorpion"? Style and substance in Alexios's diplomacy*, [w:] *Alexios I Komnenos: Papers of the second Belfast Byzantine International*

Colloquium, 14–16 April 1989, red. M. Mullet, D. Smythe, Belfast 1996, s. 68–132.

Shepard J., *Cross-purposes: Alexius Comnenus and the First Crusade*, [w:] *The First Crusade: Origins and Impact*, red. J. Phillips, Manchester 1997, s. 107–129.

Shepard J., *The Khazars' Formal Adoption of Judaism and Byzantium's Northern Policy*, „Oxford Slavonic Papers. N.S." 31, 1998, s. 11–34.

Shepard J., *Constantine VII's doctrine of „Cointainment" of Rus*, [w:] *Gennadios. K 70-letiju akademika G.G. Litavrina*, Moskva 1999, s. 264–283.

Shepard J., *Byzantium's Overlaping Circles*, [w:] *Proceedings of the 21st International Congress of Byzantine Studies, London, 21-26 August*, Farnham 2006, s. 15–55.

Shepard J., *Mists and portals': the Black Sea's north coast*, [w:] *Byzantine Trade, 4th-12th Centuries. The Archaeology of Local, Regional and International Exchange. Papers of the Thirty-eighth Spring Symposium of Byzantine Studies, St John's College, University of Oxford, March 2004*, red. M.M. Mango, Farnham 2009, s. 421–442.

Shepard J., *Byzantine emperors, imperial ideology and the fact of Bulgaria*, „Bulgaria Mediaevalis" 2, 2011, s. 545–561.

Slade D.M., *Arabia Haeresium Ferax (Arabia Bearer of Heresies): Schismatic Christianity's Potential Influence on Muhammad and the Qur'an*, „American Theological Inquiry" 7, 2014, 1, s. 43–53.

Słowiańszczyzna w tworzeniu Europy (X–XIII/XIV w.). Pytania o strategię badań: europeizacja a przełom cywilizacyjny, red. S. Rosik, Wrocław 2008.

Snegarov I., *Istorija na Ochridskata archiepiskopija*, t. 1 (Ot osnovavaneto i do zavladjavaneto na Balkanskija poluostrov ot turcite), Sofija 1924 [reprint 1995].

Spinei V., *The Great Migrations in the East and South East of Europe from the Ninth to the Thirteenth Century*, Cluj–Napoca 2003.

Spinei V., *The Cuman bishopric-genesis and evolution*, [w:] *The Other Europe in the Middle Ages: Avars, Bulgars, Khazars, and Cumans*, red. F. Curta, Leiden–Boston 2008, s. 413–456.

Stephenson P., *The Byzantine Frontier at the Lower Danube in the Late Tenth and Eleventh Century*, [w:] *Frontiers in Question: Eurasian Borderlands, 700-1700*, red. D. Power, N. Standen, Houndsmill–Basingstoke 1999, s. 80–104.

Stephenson P., *Byzantium's Balkan Frontier. A Political Study of the Northern Balkans, 900-1204*, Cambridge 2000.

Stephenson P., *Byzantine conceptions of Otherness after the annexation of Bulgaria*, [w:] *Strangers to Themselves: the Byzantine Outsider*, red. D.C. Smythe, Aldershot 2000, s. 245–257.

Stępień T., *Przedmowa*, [w:] *Pseudo-Dionizy Areopagita. Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, wstęp T. Stępień, Kraków, 2005, s. 26–50.

Stieglitz R.R., *Straton's Tower: The Name, the History, and the Archaeological Evidence*, [w:] *Biblical Archaeology Today, 1990. Proceedings of the Second International Congress on Biblical Archaeology (Jerusalem: Israel Exploration Society)*, red. J. Aviram, Jerusalem 1993, s. 546–551.

Stieglitz R.R., *Stratonos Pyrgos – Migdal Sar – Sebastos: History and Archaeology*, [w:] *Caesarea Maritima. A Retrospective afer Two Millennia*, red. A. Raban, K.G. Holum, Leiden–New York–Köln 1998, s. 593–608.

Stiernon L., *Les origins du Despotat d'Epire. A propos d'un livre recent*, „Revue des etudes byzantines" 17, 1959, s. 90–126.

Strässle P.M., *Krieg und Kriegsfürung in Byzanz. Die Kriege Kaiser Basileios II. Gegen die Bulgaren (976–1019)*, Köln 2006.

Stroumsa S., *On Jewish Intellectuals who converted to Islam in the Early Middle Ages*, [w:] *The Jews of Medieval Islam. Proceedings of an International Conference held by the Institute of Jewish Studies, University College*, red. F. Daniel, London 1992 (= Etudes sur le judaisme medieval 16), s. 179–197.

Swanson M.N., *Folly to the Ḥunafā': The Cross of Christ in Arabic Christian-Muslim Controversy in the Eighth and Ninth Centuries A.D.* (Doctoral dissertation, Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica), Rome 1992 [1995].

Swoboda W., *Kontynuacja Georgiosa*, [w:] SSS, t. 2 (F–K), s. 468.

Swoboda W., *Skopje*, [w:] SSS, t. 5 (S–Ś), s. 230–231.

Swoboda W., *Sołuń*, [w:] SSS, t. 5 (S–Ś), s. 336–340.

Swoboda W., *Symeon Logotheta*, [w:] SSS, t. 5 (S–Ś), s. 506–507.

Swoboda W., Molè W., *Ochryda*, [w:] SSS, t. 3 (N–O), s. 452–456.

Szilágyi K., *A prophet like Jesus? Christians and Muslims debating Muhammad's death*, „Jerusalem Studies in Arabic and Islam" 36, 2009, s. 131–171.

Talbot A.M., Kazhdan A., *Epiros despotate of*, [w:] ODB, t. 1, s. 716–717.

Talbot A.M., *Chalkokondyles, Laonikos*, [w:] ODB, t. 1, s. 407.

Thomas D., *Changing Attitudes of Arab Christians towards Islam*, „Transformation: An International Journal of Holistic Mission Studies" 22, 2005, 1, s. 10–19.

Thurn H., *Ioannes Skylitzes, Autor und Werk*, [w:] Ioannes Scylitzes, *Synopsis Historiarum*, red. H. Thurn, Berlin–New York 1973, s. VII–LVI.

Tibble S., *Monarchy and Lordships in the Latin Kingdom of Jerusalem 1099–1291*, Oxford 1989.

Todorova M., *Bałkany wyobrażone*, tłum. P. Szymor, M. Budzyńska, Wołowiec 2008.

Tolan J.V., *Saracens. Islam in the Medieval European Imagination*, New York 2002.

Topolski J., *Problemy metodologiczne korzystania ze źródeł literackich w badaniu historycznym*, [w:] *Dzieło literackie jako źródło historyczne*, red. Z. Stefanowska, Warszawa 1978, s. 7–30.

Totomanova A.M., *The Chronicle of Theophanes the Confessor in the Slavic Tradition*, TM 19, 2015, s. 207–235.

Treadgold W., *The Chronological Accuracy of the Chronicle of Symeon the Logothete for the Years 813–845*, DOP 33, 1979, s. 157–198.

Treadgold W., *A History of the Byzantine State and Society*, Stanford 1997.

Tsibranska-Kostova M., *Paulicians Between the Dogme and the Legend*, SCer 7, 2017, s. 229–263.

Turlej S., *Konflikt ikonoklastyczny a problem jurysdykcji nad Illyricum*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Religiologia" 29, 1996, s. 33–37.

Turlej S., *The Chronicle of Monemvasia. The migration of the Slavs and church conflicts in the Byzantine source from the beginning of 9th century*, Cracow 2001.

Tyerman Ch., *God's War. A New History of the Crusades*, London–New York 2007.

Upsher Smith Jr. R., *"Nobilissimus" and Warleader: The opportunity and the necessity behind Robert Guiscard's Balkan expeditions*, „Byzantion" 70, 2000, 2, s. 507–526.

Vagelpohl U., *Aristotle's Rhetoric in the East. The Syriac and Arabic translation and commentary tradition*, Leiden–Boston 2008.

Vásáry I., *Cumans and Tatars. Oriental Military in the Pre-Ottoman Balkans, 1185-1365*, Cambridge 2005.

Wasilewski T., *Niš*, [w:] SSS, t. 3 (L–O), s. 402–403.

Wasilewski T., *Data chrztu Bułgarii*, „Pamiętnik Słowiański" 18, 1968, s. 115–129.

Wasilewski T., *Macedońska historiografia dynastyczna X w. jako źródło do dziejów Bizancjum w latach 813–867*, „Studia Źródłoznawcze. Commentationes" 16, 1971, s. 59–83.

Wasilewski T., *Stefan Vojislav de Zahumlje, Stefan Dobroslav de Zeta et Byzance au milieu du XIe siècle*, „Zbornik Radova Visantološkog Instituta" 13, 1971, s. 109–126.

Wasilewski T., *Bizancjum i Słowianie w IX wieku. Studia z dziejów stosunków politycznych i kulturalnych*, Warszawa 1972.

Weeb P. *The Familiar and the Fantastic in Narratives of Muhammad's Ascension to the Heavenly Spheres*, „Middle Eastern Studies" 2012, s. 1–17.

White R., *The middle ground. Indians, empires and republics in the Great Lakes region, 1650-1815*, Cambridge 1991.

Wokół renesansów. Debata metodologiczna przeprowadzona 4-5 kwietnia 2011 r., [w:] *Bizancjum a Renesansy. Dialog kultur. Dziedzictwo antyku. Tradycja a współczesność*, red. M. Janocha *et al.*, Warszawa 2012, s. 101–112.

Wolf K.B., *The Earliest Latin Lives of Muhammad: Texts and Contexts*, [w:] *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands: Eighth to Eighteenth Centuries*, red. M. Gervers, R.J. Bikhazi, Toronto 1990, s. 89–101.

Women in Islam. An Anthology from the Quran and Hadiths, wyd. i tłum. N. Awde, London–New York 2000.

Watson G., *The Roman Soldier*, Ithaca 1969.

Wüstenfeld H.F., *Nachträgliches über Baḥîrâ*, „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft" 9, 1855, s. 799–800.

Xhufi P., *La „debizantinizzazione" del'Arbanon*, [w:] *The Mediewal Albanians*, red. Ch. Gasparis, Athens 1998, s. 59–77.

Živković T., *De Conversione Croatorum et Serborum. A Lost Source*, Belgrade 2012.

Zuckerman C., *Two notes on the early history of the thema Cherson*, „Byzantine Modern Greek Sudies" 21, 1997, s. 210–222.

Zuckerman C., *On the Date of the Khazars' Conversion to Judaism and the Chronology of the Kings of Rus Oleg and Igor. A Study of the Anonymus Khazar Letter from the Genizah of Cairo*, „Revue des études byzantines" 53, 1995, s. 237–270.

* * *

Σταυριδου-Ζαφρακα Ἀ., *Ὁ Ἀνώνυμος λόγος „Ἐπὶ τῇ τῶν Βουλγάρων συμβάσει"*, „Βυζαντινά" 8, 1976, s. 343–408.

* * *

Ангелов П., *Цар Самуил в представите на византийците*, [w:] *Европейският югоизток през втората половина на X -началото на XI век. История и култура*, red. В. Гюзелев, Г.Н. Николов, София 2015, s. 258–265.

Андреев Й., *Йоан Екзарх и някои въпроси във връзка с наследяването на царската власт в средновековна България*, [w:] *Преславска Кижовна Школа*, t. 1, *Изследвания и материали* (Izsledvanija i materiali), red. М. Тихова, П. Димитров, София 1995, s. 308–316.

Анисимова Т.В., *Хроника Георгия Амартола в древнерусских списках XIV–XVII вв.*, Москва 2009.

Бартикян Р.М., *Петр Сицилийский и его История павликиан*, VV 18, 1961, s. 323–358.

Божилов Ив., *Цар Симеон Велики (893–927): Златният век на средновековна България*, София 1983.

Бондач А.Г., *Иоанн Зонара*, [w:] *Православная энциклопедия*, t. 24, Москва 2010, s. 250–261.

Васильевский В.Г., *Хроника Логофета на славянском и греческом*, VV 2, 1895, s. 78–151.

Васильевский В.Г., *Византия и печенеги (1048—1094)*, [w:] *idem*, *Труды*, Санкт-Петербург 1908, s. 1–175 [pierwodruk: „Журнал Министерства Народного Просвещения" 164, 1872, s. 116–165, 243–332].

Великие Минеи Четьи, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Сентябрь, дни 14–24, Санкт-Петербург 1869.

Гюзелев В., *Извори за средновековната история на България (в.) в австрийските ръкописни сбирки и архиви*, t. 1 (Български, други славянски и византийски извори), София 1994.

Гюзелев В., *Езическа България*, [w:] Ив. Божилов, В. Гюзелев, *История на средновековна България VII–XIV век*, София 1999, s. 55–166.

Дуйчев И., *Същинското значение на името мокрос у Анна Комнена*, [w:] *idem*, *Българското средновековие*, София 1972, s. 161–202.

Дьолгер Ф., *Средновековното „семейство на владетелите и народите" и българският владетел*, *„Сборник на Балгарската Академия на Науките"*, „Клон историко-филологически" 62, 1943, s. 181–222.

Европейският югоизток през втората половина на X -началото на XI век. История и култура, red. В. Гюзелев, Г.Н. Николов, София 2015.

Иванов С.А., *Полемическая направленност «Истории» Лва Диакона*, VV 43, 1982, s. 74–80.

Истрин В.М., *Книгы временыя и образныя Георгия Мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. Текст, исследование и словарь*, t. 1, Петроград 1920.

Истрин В.М., *Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе*, red. М.И. Чернышева, Москва 1994.

Каждан А.П., *Хроника Симеона Логофета*, VV 15, 1959, s. 125–143.

Клосс Б.М., *К вопросу о происхождении Еллинского летописца второго вида*, TODRL 27, 1972, s. 370–379.

Кузнецовъ И., *Писмата на Лъва Магистра и Романа Лакапина и словото „Ἐπὶ τῇ τῶν Βουλγάρων συμβάσει" като изворъ за историята на Симеоновска България*, „Сборник за Народни Умотворения, Наука и Книжнина" 16/17, 1900, s. 179–245.

Лавров П., *Югославянская переделка Зонары*, VV 4, 1897, s. 452–460.

Литаврин Г.Г., *Принцип наследвенности власти в Византии и в Болгарии VII-IX вв.*, [w:] *Славяне и их соседи. Место взаимных влияний в процессе общественного и культурного развития эпоха феодализма (Сборник тезисов)*, red. Г.Г. Литаврин *et al.*, Москва 1988, s. 31–33.

Малахов С.Н., *Концепция мира в политической идеологии Византии первой половины X в.: Николай Мистик и Феодор Дафнопат*, *„Античная древность и средние века"* 27, 1995, s. 19–31.

Маринов К., *Византийската имперска идея и претенциите на цар Симеон според словото „За мира с българите"*, [w:] *Кирило-Методиевски студии*, t. 25, red. Сл. Бърлиева, София 2016, s. 342–352.

Маринов К., *Като Каин и Ламех: Още веднъж за образа на цар Симеон Велики в словото „За мира с българите"*, [w:] *Владетел, държава и църква на Балканите през средновековието. Сборник в чест на 60-годишнината на Проф. д-р Пламен Павлов*, t. 1, red. Н. Кънев, Н. Хрисимов, Велико Търново 2020, s. 704–716.

Матвеенко В., Щеголева Л., *Временник Георгия Монаха (Хроника Георгия Амартола). Русский текст, комментарий, указатели*, Москва 2000.

Николов Г.Н., *Българският цар Самуил*, София 2014.

Николов Г.Н., *Смъртта на бъгарския цар Борис II (969–971, † 978)*, [w:] *Изследвания в памет на проф. Д-р Георги Бакалов (1943–2012)*, София 2017, s. 250–257.

Острогорский Г., *Славянский перевод хроники Симеона Логофета*, SK 5, 1932, s. 17–37.

Павлов П., *Векът на цар Самуил*, София 2014.

Плетнева С.А., *Половцы*, Москва 1990.

Попов И.Н., *Иоанн Малала*, [w:] *Православная энциклопедия*, t. 24, Москва 2010, s. 437–443.

Салмина М.А., *Хроника Константина Манассии как источник Русского хронографа*, TODRL 32, 1978, s. 279–287.

Срезневский В.И., *Симеона Метафраста и Логофета описание мира от бытия и летовниксобран от различных летописец. Славянский перевод Хроники Симеона Логофета с дополнениями*, Санкт-Петербург 1905.

Среднеболгарский перевод Хроники Константина Манассии в славянских литературах, red. Д.С. Лихачев, И.С. Дуйчев, София 1988.

Станев К., *Достоверен извор ли са грамотите на император Василий II*, „Епохи" 25, 2017, 2, s. 472–480.

Стоянов В., *Куманите в българската история (XI–XIV в.)*, „Исторически Преглед" 61, 5–6, 2005, s. 3–25.

Сюзюмов М.Я., *Лев Диакон и его время*, [w:] Лев Диакон, *История*, tłum. М.М. Копыленко, оргас. М.Я. Сюзюмов, С.А. Иванов, Москва 1988, s. 137–165.

Съботинов А., *България при цар Самуил и неговите наследници (976-1018 г.)*, t. 1: Извори и литература (опит обобощение), София 2008.

Творогов О.В., *Древнерусские хронографы*, Ленинград 1975.

Творогов О.В., *Материалы к истории русских хронографов. 2. Софийский хронограф и „Хроника Иоанна Малалы"*, ТОДРЛ 37, 1983, s. 188–221.

Творогов О.В., Хроника Георгия Амартола, [w:] *Словарь книжников и книжности Древней Руси (XI – первая половина XIV в.)*, red. Д.С. Лихачев, Ленинград 1987, s. 469–470.

Творогов О.В., *Летописец Еллинский и Римский*, [w:] *Словарь книжников и книжности Древней Руси (вторая половина XIV–XVI в.)*, red. Д.С. Лихачев, t. 2, Ленинград 1989, s. 18–20.

Творогов О.В., *Паралипомен Зонары. Текст и комментарий*, [w:] *Летописи и хроники. Новые исследования. 2009–2010*, red. О.Л. Новикова, Москва–Санкт-Петербург 2010.

Тодоров Т., *„Слово за мира с българите" и българо-византийските политически отношения през последните години от управлението на цар*

Симеон, [w:] *България, българите и техните съседи през вековете. Изследвания и материали от научната конференция в памет на доц. д-р Христо Коларов, 30–31 октомври 1998 г., Велико Търново*, red. Й. Андреев, Велико Търново 2001, s. 141–150.

Томов Т., *Ключ 1014*, София 2015.

Тотоманова А.М., Атанасова Д., *Станиславов Чети-Миней*, t. 1, *Издание на текста*, София 2018.

Успенскій Ф.И., *Неизданное церковное слово о болгарско-византійскихъ отношеніяхъ въ первой половинѣ X вѣка, „Лѣтопись историко-филологическаго общества при императорскомъ Новороссійскомъ университетѣ"*, „Византійское Отдѣленіе" 4, 1894, s. 48–123.

Хиляда години от битката при Беласица и от смъртта на цар Самуил (1014–2014), red. В. Гюзелев, Г.Н. Николов, София 2015.

The Balkans – Byzantium – the Near East: Studies on history and culture of the Middle Ages

VI Congress of Polish Medievalists in Wrocław (2018)

Abstracts

TERESA WOLIŃSKA

Islam as the corrupted Christianity in the *Legend of Bahira monk*

Both the Christians and the Muslims know the story of a monk who was supposed to be the teacher of Prophet Muhammad. This monk is known by the name of Bahira or Sergius/Sargis. His meeting with the future prophet is presented in different ways in various versions of Bahira's legend. According to the Muslim tradition Bahira would foretell the future of adolescent Muhammad as a prophet. In the Christian tradition Bahira was a heretic monk whose erroneous views inspired the Quran. He was presented as Arian, Nestorian or Monophysite. In the Long Arabic Recension of Bahira's Legend we find a very interesting image of Islam, presented as a degraded and simplified form of Christianity. It resulted from the efforts of Christian authors to deprive Islam of the nature of a revealed religion. According to Christian stories, the Quran was to be written for Muhammad by Bahira. The monk wanted to convert the Arabs to Christianity, but failed, due to their simplicity, inclination to licentiousness and inability to understand difficult dogmas.

MACIEJ DAWCZYK

Moral critique of Islam in *Contra legem Sarracenorum* by Riccoldo da Monte di Croce

Contra legem Sarracenorum by Dominican friar Riccoldo da Monte di Croce was one of the most influential medieval anti-Islamic polemical treaties. One of the aspects of polemical commentary the treaty focused on was moral disapprobation of Islam. As the philosophical base of his considerations Riccoldo chose the statement that Islamic understanding of happiness is not connected with virtue. This fact, according to Riccoldo, made Islam standing in the opposition not only to Christianity but to valuable classical pagan philosophers (like Aristotle, regarded also by Arabs) as well, and in consequence intellectually inferior. Beside philosophical base the author of the treaty used a lot of suggestive examples of alleged Islamic sinfulness, brutality and debauchery. Riccoldo's proceeding with Islamic morality was similar to his proceeding with other aspects of Islam. The author in the beginning tried to prove the false of Islamic doctrine with different objective arguments. Only in the end he attempted to show the value of gospel what was in line with Dominican polemical rule „no understanding without believing" which questioned rationality of presenting difficult Christian dogmas to firmly believing Muslim without firstly making him doubt about his faith.

TOMASZ PEŁECH

Shaping the image of Baldwin I, King of Jerusalem. Fulcher of Chartres and the parts in verse in the descriptions of the capture of the coastal cities of the Levant

The article takes up the issue of shaping the image of Baldwin of Boulogne as king of Jerusalem (1100-1118) by his chaplain, Fulcher of Chartres, in the second book of the *Historia Hierosolymitana* (*Liber secundus de Gestis regis Balduini primi*). Attention will be given to the distinguished parts in verse that appear in the descriptions of the conquest of coastal cities of Palestine and in the king's epitaph. The article proposes the thesis that the literary devices used by Fulcher were not only intended to flatter the tastes of the potential recipients, but also shaped a positive image of Baldwin I, showing him as the leader of the Franks and the actual founder of the Kingdom of Jerusalem, and as „the second Joshua".

ZOFIA A. BRZOZOWSKA

The Old Bulgarian translation of the abridgment of Peter of Sicily's *History of the Paulicians* as an example of influence of Byzantine Authors on the Historical Consciousness of the Southern and Eastern Slavs

The *History of the Paulicians* by Peter of Sicily enters into a polemic with the religious ideas of the supporters of dualistic heresies. It was written in Greek, most probably around 870, after the author returned from a diplomatic mission, which he had carried out on the orders of emperor Basil I (867-886) to the territories inhabited by the Paulicians. Most likely, it was never translated into Church Slavic. An abridgment of Peter of Sicily's *History of the Paulicians* was created very quickly after the book had been written. From an annotation in one of the copies, it is known that its creator was a certain hegumen named Peter. Without any abbreviations or editorial changes, it was woven into the text of the chronicle of George the Monk (Hamartolus). As its integral part, it spread in Byzantine literature, and then it was translated into Old Church Slavic, most likely in Bulgaria at the turn of the 11th century. We can find the work by hegumen Peter in the Slavic version of George the Monk's chronicle. The authors of two Old Rus' historiographic compilations drew directly from the text of Hamartolus. It appears on the pages of the *Hellenic and Roman Chronicle* of the second redaction, and in the third volume of the *Illuminated Chronicle of Tsar Ivan the Terrible*. It can also be found in Old Rus' menaion readers from the 15th-16th centuries, in the September volume, on September 14 (the Feast of the Exaltation of the Holy Cross).

JAROSŁAW DUDEK

Western Balkans (7th-14th c.) - Lost and Restored to Byzantium

The article is devoted to Western Balkans (territories to the north of the Byzantine-Bulgarian border, west to the coast of Ionian Sea and Adriatic, east to the Strymon valley, south to Hungary and Serbia) in the period from the 11th to the 15th century.

KIRIŁ MARINOW

A wild shoot implanted in the beautiful olive tree of the New Israel: Byzantine views on the place of Bulgarians in the Christian *oikumene* in the light of the oration *On the Treaty with the Bulgarians*

The conclusion of the Byzantine-Bulgarian peace in 927, ending the long--lasting conflict of the Empire with the state of Symeon the Great, gave an opportunity to a summarize the history of relations between both the states. An anonymous member of the Byzantine court prepared a speech on that occasion in which he characterized, e.g., the place of Bulgaria and the Bulgarians in Byzantine political and religious ideology. In the light of this oration, until the time of their official Christianization, the latter were miserable wagon-dwellers and nomads, deprived of their own land and wandering in the world without purpose or knowledge of God. The Byzantines, on the other hand, constituted the New Israel, the Chosen People of the New Covenant, hence Byzantine-Bulgarian mutual relations were marked by deep division and conflict. The situation changed with the reception of the Holy Baptism by the northern neighbours of the empire, because now united in one spiritual body of the Church, worshipping God together, both 'nations' flourished. The Byzantines then became the spiritual fathers and teachers of the Bulgarians in the faith. Any violation of God's order of family and brotherly relations, expressed in the rise of spiritual sons against their spiritual fathers, was considered a sign of arrogance and impiety.

MIROSŁAW J. LESZKA

The Portrayal of the Bulgarian Tsar Samuel in the Byzantine Sources (10th-12th c.)

Information included in the Byzantine sources (e.g. John Skylitzes, Nicephor Bryennios, Anna Komnene, John Zonaras, Michael Glykas, *The Life of Nikon Metanoeite*), analysed in the present article and relating to Samuel are focused on the two fundamental questions, specifically the circumstances in which he had taken the reins of power and the military activity he conducted against Byzantium.

SZYMON WIERZBIŃSKI

Amicum cum vides, obliviscere miserias (?) - the Provisioning of Byzantine army in the light of Leo's *Tactica* and *Sylloge Tacticorum*

There is no doubt that provisioning of campaigning armies is crucial factor in victory and defeat. It is clear that both the Romans and the Byzantines were aware of this fact. The aim of this paper is to analyse available sources in relation to provisioning of the Byzantine army in the10th century. In this text the author focuses mostly on two issues. First of all, he aims at analyzing the everyday diet of Byzantine soldiers. Secondly, he tries to assess, whether or not the ration were sufficient. Although he made use of Roman narrative sources and Byzantine military treaties from the second half of the 10th century, he concentrated his attention on the Leo's *Tactica* and *Sylloge Tacticorum*.

ALEKSANDER PAROŃ

Unwelcome Refugees: Steppe Migrants in the Byzantine Balka (11th-12th c.)

After a period of safe isolation from the Great Steppe area and its restless inhabitants in the history of Byzantium came a difficult 11th century, when the empire had to face the migration of nomadic peoples (Pechenegs, Uzes). Their stay in the *Paristrion* thema was one of the most difficult problems that the imperial court had to deal with in the second half of the 11th century. This study is an attempt to answer two questions: how did Byzantium cope with steppe refugees, and how did the experience of their presence influence later (until the end of the 12th century) relations of the empire with the inhabitants of the Black Sea steppe.

ZDZISŁAW PENTEK

Verity or Deception? On the Information of Aḥmād al-Balādhurī about the Byzantine Empire in the 7th Century

The text concerns a short analysis of fragments of the Arab chronicle *Kitāb futūḥ al-buldān* (Book of the Conquest of Countries) by Aḥmād ibn Yaḥyā ibn

Jābir al-Balādhurī (died in 892). The analysis concerns the perception of the Byzantine Empire in the 7th century. It is also an attempt to answer the question about the historical integrity of the Arab historian in the light of his use of the technique of isnād, which contributed to Al-Balādhurī's 'release' from responsibility for the truthfulness of the chronicle relationship.

Autorzy

Zofia A. Brzozowska
https://orcid.org/0000-0001-5951-3781
Katedra Filologii Słowiańskiej, Uniwersytet Łódzki
zofia.brzozowska@uni.lodz.pl

Maciej Dawczyk
https://orcid.org/0000-0003-0639-7101
Instytut Historii, Uniwersytet Łódzki
maciejdawczyk@gmail.com

Jarosław Dudek
https://orcid.org/0000-0002-2895-2586
Instytut Historii, Uniwersytet Zielonogórski
j.dudek@ih.uz.zgora.pl

Mirosław J. Leszka
https://orcid.org/0000-0003-2643-4520
Instytut Historii, Uniwersytet Łódzki
miroslaw.leszka@uni.lodz.pl

Kirił Marinow
https://orcid.org/0000-0003-0224-3965
Instytut Historii, Uniwersytet Łódzki
kiril.marinow@uni.lodz.pl

Aleksander Paroń
https://orcid.org/0000-0002-8850-9834
Instytut Archeologii i Etnologii, Polska Akademia Nauk
par@arch.pan.wroc.pl

Tomasz Pełech
https://orcid.org/0000-0002-3722-568X
Wydział Historii, Uniwersytet Warszawski
t.pelech@uw.edu.pl

Zdzisław Pentek
https://orcid.org/0000-0001-6500-6559
Wydział Historii, Uniwersytet im. Adama Mickiewicz w Poznaniu
zp26@amu.edu.pl

Szymon Wierzbiński
https://orcid.org/0000-0002-0684-0911
Instytut Marketingu i Zrównoważonego Rozwoju, Politechnika Łódzka
szymon.wierzbinski@p.lodz.pl

Teresa Wolińska
e-mail: https://orcid.org/0000-0003-2927-8922
Instytut Historii, Uniwersytet Łódzki
t.wolinska@wp.pl; teresa.wolinska@filhist.uni.lodz.pl

VI KONGRES MEDIEWISTÓW POLSKICH 2018

VIKMP

ISBN 978-83-964889-4-7

9 788396 488947